ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND

DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

BEGRÜNDET VON

ERWIN PREUSCHEN

HERAUSGEGEBEN VON

HANS LIETZMANN† UND WALTHER ELTESTER

1941

VIERZIGSTER BAND

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN BERLIN

1942

58/252

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Inhaltsverzeichnis

Seite

Gelzer, Ital, Das Rundschreiben der Synode von Serdika 1

Saß, Gerhard, Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus. 24

Schweizer, Eduard, Diodor v. Tarsus als Exeget 33

Goldammer, Kurt, Navis Ecclesiae, eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie 76

Schmid, Wolfgang, Die Textüberlieferung der Apologie des Justin 87

Wendel, Carl, Das Rotas-Quadrat in Pompeji 138

Kurfeß, Alfons, Oracula Sibyllina I/II 151

Fascher, Erich, Anastasis-Resurrectio-Auferstehung 166

Hirsch, Emanuel, Grönbechs Paulusbuch 229

Steidle, Basilius, Neue Untersuchungen zu Origenes' περὶ ἀρχῶν 236

Jeremias, Joachim, Mc 10 13—16, Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche. 243

Schneider, A. M., Zur Datierung der Vita Constantini et Helenae 245

Müller, Friedrich, Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer . . . 249

Jeremias, Joachim, Die Makkabäer-Kirche in Antiochia. 254

Wendel, Carl, Nachtrag zum Aufsatz »Das Rotas-Quadrat in Pompeji«. . . . 255

Fridrichsen, Anton und **Klostermann, Erich,** Zum Corpus hellenisticum . . . 255

Aus Zeitschriften des Auslandes 256

Mitteilung 256

Umstehend ein nach dem ABC der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

Nach dem ABC der Verfasser

Seite

Fascher, Erich, Anastasis-Resurrectio-Auferstehung 166

Fridrichsen, Anton und **Klostermann, Erich,** Zum Corpus hellenisticum . . . 255

Gelzer, Ital, Das Rundschreiben der Synode von Serdika 1

Goldammer, Kurt, Navis Ecclesiae, eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie 76

Hirsch, Emanuel, Grönbechs Paulusbuch 229

Jeremias, Joachim, Mc 10 13—16, Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche 243

Jeremias, Joachim, Die Makkabäer-Kirche in Antiochia 254

Klostermann, Erich und **Fridrichsen, Anton,** zum Corpus hellenisticum . . . 255

Kurfeß, Alfons, Oracula Sibyllina I/II 151

Müller, Friedrich, Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer . . . 249

Saß, Gerhard, Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus 24

Schmid, Wolfgang, Die Textüberlieferung der Apologie des Justin 87

Schneider, A. M., Zur Datierung der Vita Constantini et Helenae 245

Schweizer, Eduard, Diodor v. Tarsus als Exeget 33

Steidle, Basilius, Neue Untersuchungen zu Origenes' περὶ ἀρχῶν 236

Wendel, Carl, Das Rotas-Quadrat in Pompeji 138

Wendel, Carl, Nachtrag zum Aufsatz »Das Rotas-Quadrat in Pompeji« 255

Aus Zeitschriften des Auslandes 256

Mitteilung 256

Das Rundschreiben der Synode von Serdika.

Von Dr. **Ital Gelzer,**
gefallen bei Lemberg am 25. Juni 1941.

Das Rundschreiben, das die Synode von Serdika im Jahre 342 gegen die abtrünnigen Bischöfe der östlichen Reichshälfte erließ, ist uns in vier Fassungen erhalten: Griechisch bei Athanasius ap. sec. 42—47 und in der Kirchengeschichte des Theodoret II 8, lateinisch in der sogenannten Sammlung des Theodosius Diaconus (Cod. Veronensis LX)[1] und in der bei Hilarius überlieferten Collectio antiariana des Cod. Paris. Armam. 483. Alle vier Versionen sind in einer übersichtlichen Ausgabe von A. Feder (CSEL 65, 1916, 103ff.) bequem vereinigt. Obwohl Feder das ihm damals vorliegende Material mit aller Gründlichkeit bearbeitete[2], erlauben neue Lesungen der beiden lateinischen Handschriften, vor allem aber die inzwischen erschienene kritische Athanasiusausgabe von H. G. Opitz[3], seinen Text an vielen Stellen zu verbessern. Insbesondere läßt sich die wichtige Frage nach dem Verhältnis der vier Fassungen zueinander erst jetzt exakt prüfen. Einigkeit besteht bisher nur darüber, daß der Text des Veronensis eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, deren Vorlage aber keine unserer beiden erhaltenen griechischen Fassungen gewesen sein kann[4]. Wie die beiden Texte des Athanasius und Theodoret zueinander stehen, ist ungeklärt. Sie gelten für — nach Opitz von einander unabhängige — Übersetzungen der Pariser lateinischen Fassung, die man heute allgemein als die authentische Urkunde der Synode von 342 ansieht[5], während Feder (Studien I 87) sie, ohne einen triftigen Beweis zu liefern, ebenfalls für eine Übersetzung aus dem Griechischen erklärte.

Ich hoffe, im folgenden Feders Ansicht als die richtige bestätigen zu können. Grundlage unserer Untersuchung wird der Erweis sein, den ich zunächst zu bringen habe, daß die beiden Texte des Athanasius und Theodoret nur zwei verschieden entwickelte Abkömmlinge

[1]) Vgl. dazu Ed. Schwartz ZNW 35, 1936, S. 1ff. [2]) Der Ausgabe gingen voraus drei umfassende 'Studien zu Hilarius von Poitiers' in den Wiener Sitzungsberichten. Studien I = SB Wien phil.-hist. Klasse 162, 4 (1910), Studien II = ebenda 166, 5 (1911), Studien III = ebenda 169, 5 (1912). [3]) Athanasius Werke II 119 H. G. Opitz, Berlin 1934ff. [4]) So Parmentier in seiner Theodoretausgabe S. LX u. LXXVII, Feder Coll. Antiar. 103, Ed. Schwartz, Der griechische Text der Canones von Serdika, ZNW 30, 1931, 6, Opitz zu apol. sec. 42; S. 119, 4. [5]) So Schwartz ZNW 30, 5/6, Opitz a. a. O.

einer griechischen Fassung sind, auf die auch die Übersetzung des Veronensis zurückgeht.

1.

Wer die Texte des Athanasius und Theodoret vergleicht, wird fast auf jeder Zeile Abweichungen finden, angefangen von fehlenden Artikeln bis zu bedeutenden Unterschieden des Sinnes. Trotz dieser an die 150 Verschiedenheiten wird ihm aber auffallen, daß das Gerippe der einzelnen Sätze bei beiden Fassungen in einer Weise dasselbe ist, daß der Gedanke an zwei verschiedene, von einander unabhängige Übersetzer sich verbietet. Besser als viele Beispiele beweist das ein Blick in Feders Ausgabe, wo Athanasius abgedruckt, Theodorets Varianten in den Apparat kollationiert sind. Das Bild ist nicht anders, als ob man es mit einer einzigen, allerdings reichlich bunten, Überlieferung zu tun hätte.

Eine Gegenüberstellung der einzelnen Varianten ergibt, daß man in fast allen Fällen scheiden kann nach gut und schlecht. Auch das führt zur Annahme eines gemeinsamen Archetypus, dessen Text in zwei Überlieferungszweigen verschiedenartig bewahrt oder verfälscht wurde. Die folgende Aufzählung der Varianten enthält nur die Stellen, an denen die Handschriften der beiden Zeugen unter sich übereinstimmen. Sie übergeht etwa dreißig Fälle, die durch die Geringfügigkeit des Unterschieds (Artikel, Präpositionen, Casus, Tempora) nichts ausgeben.

Vorab scheiden wir den scheinbar größten Unterschied zwischen den beiden Texten aus: Bei Theodoret steht am Ende der Enzyklika statt der Schlußformel ἡ θεία πρόνοια ὑμᾶς . . . διαφυλάττοι eine lange theologische Erklärung der Synode (II 8, 37—52), von der Athanasius nicht ein Wort erhalten hat. Daß sie stilistisch erst künstlich mit dem Brief verbunden ist, zeigt der vorausgehende Satz, der inhaltlich wie formal alle Zeichen eines Abschlusses an sich trägt[6]. Daß sie als selbständiges πιττάκιον umlief, bezeugt Athanasius ad Antioch. 5, der sie als gefährliche Fälschung erwähnt. Da sie überdies im Parisinus spurlos fehlt, also für unsere Hauptfrage nicht zu verwerten ist, dürfen wir sie in unserer Untersuchung beiseite lassen.

Aus äußeren Gründen erklärt sich eine weitere augenfällige Verschiedenheit: Athanasius läßt die lange Aufzählung der Provinzen

[6]) Anders Schwartz ZNW 30, 6: »Die Enzyklika schloß mit einer dogmatischen Auseinandersetzung, die . . . Athanasius ausgelassen hat.« Zum Text vgl. F. Loofs, Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica (Abhandl. d. Berl. Akad. 1909).

im Eingangssatz fort, die im ganzen nur wiederholen würde, was seinen Lesern in der unmittelbar vorhergehenden Urkunde (ap. sec. 37) gerade erst vorgeführt wurde. Ebenso fehlen in seinem Text (Feder 106, 19. 122, 24/5. 123, 19—21. 124, 17) bei bekannteren Namen die Bischofssitze, während sie in dem würdigen Stil der Originalurkunde wie 105, 21/2. 123, 16 so wahrscheinlich auch sonst überall standen. Die übrigen Stellen, an denen Theodoret mir gegen Athanasius die echte Überlieferung zu bieten scheint, sind folgende:

103, 15: καθολικῆς] Ath. + καὶ ἀποστολικῆς Thd. Schon im Gruß steckt ein Appell an die Rechtgläubigkeit. Vgl. Thd. II 8, 39, auch Feder Hil. 150, 20.

105, 22: Ἀγκυρογαλατίας] + καὶ Ἀσκληπᾶ τοῦ Γάζης Thd. Asclepas wird 106, 19, auch bei Athanasius, als προειρημένος aufgezählt, muß also schon hier genannt sein.

106, 15: δι' ἑαυτοῦ Ath., richtiger δι' αὐτὰς Thd. Christus als Herr der Kirchen hat für diese den Tod erlitten und um ihretwillen uns die Auferstehung geschenkt.

106, 17: τῶν περὶ Εὐσέβιον] + καὶ Μάριν καὶ Θεόδωρον καὶ Θεογόνιον καὶ Οὐρσάκιον καὶ Οὐάλεντα καὶ Μηνόφαντον καὶ Στέφανον Thd. Zwei Namen aus dieser Aufzählung von Eusebianern, Theognis (noch einmal 111, 25, auch bei Ath.) und Maris sind nicht unter den νῦν ἔξαρχοι 119, 22, d. h. denen, die nach dem Tod des Eusebius im Jahre 341 (vgl. Opitz zu ap. sec. 36, 2) dessen Kampf fortführten und 123, 19ff. exkommuniziert werden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Thd. die Zusammenstellung von sich aus zugefügt hätte, wohl aber kann Ath., der in 36 vorausgehenden Kapiteln seinen Lesern die Parteigänger des Eusebius schon oft und namentlich (Maris und Theognius etwa 13, 2) genannt hat, hier wie auch sonst gekürzt haben. Leider ist der hier genannte Brief selbst nicht erhalten (Fragmente zusammengestellt von Schwartz NGG 1911, 494ff.); die Antwort des Iulius (ap. sec. 21ff.) zählt in der Anrede sieben Bischöfe namentlich auf, darunter von den hier genannten Eusebius, Maris, Theodorus.

109, 23: τὴν] + κατὰ Thd., inhaltlich unentbehrlich, vgl. 108, 22—24. 112, 22ff.

109, 24: διαφόροις] + ἐγκλήμασι Thd. Erst so kommt der Gedanke heraus, daß nach der συκοφαντία der Arianer, von der bisher die Rede war, nun zu ihren rechtswidrigen *Taten* übergegangen wird.

111, 28: τούτων Ath., τούτοις Thd. Die Aufzählung verlangt πρὸς mit dem Dativ, »außer«.

112, 24: ἐλθεῖν Ath. ohne Anstoß; dennoch ist εἰσελθεῖν Thd. vorzuziehen: man mag εἰς κρίσιν (wie 108, 21) oder εἰς τὴν σύνοδον (wie 120, 17) dazudenken. Hinter ἔχοντες ging εἰς leicht verloren.

113, 20: ἐκοινώνησαν Ath. sinnlos; Thd.s richtiges ἐπλημμέλησαν schon von Opitz in den Ath.-Text übernommen (22 ἐκοινώνησαν ist Druckfehler Feders für ἐπλημμέλησαν).

116, 23: εἶναι Ath.; richtig δείκνυσθαι Thd. Es geht um einen Beweis mehr, nicht eine Tat.

117, 23: συλλειτουργοῦ] + ἡμῶν Thd. Das Pronomen scheint bei Ath., der es an entsprechenden Stellen regelmäßig hat, versehentlich ausgefallen.

121, 26: ἀνεκδιηγήτους Ath.; ἀνεκδικήτους Thd. (NS), sicher richtig, wenn auch nur durch zwei Handschriften beglaubigt: folgt doch gleich darauf der Urteilsspruch der Synode 122, 26ff., 123, 17ff., 124, 19ff.) ἀνεκδίκητα auch ap. sec. 19, 4.

122, 20: ἐπιστολῶν] + συσκευὰς Thd.: unentbehrlich, wenn man nicht mit Opitz τὰς² Z. 19 in τὰ ändert. Der Ausfall findet vor dem ähnlichen τὰς αἰκίας eine einfache Erklärung.

123, 17: ὀνομάζειν] + μηδὲ Χριστιανοὺς Thd. Außer 124, 23 sprechen für den Zusatz Stellen wie ap. sec. 6, 5 und hist. Arian. 17, 3.

125, 16: ἐστι (+ τὸ B) Ath., γάρ ἐστι Thd. Die Verknüpfung scheint notwendig, da der Satz zum vorhergehenden gehört, als Erklärung zu ἀνάθεμα.

125, 18: τούτων πάντας (πάντες BkO) Ath., τούτους (τούτων GS) πάντας (> L, πάντων BT) Thd. Dem vorausgehenden (17) »Niemand von euch soll mit diesen Gemeinschaft halten« folgt »Haltet euch diese alle fern«. Es muß also τούτους heißen, sonst geht πάντας auf die Rechtgläubigen und wiederholt nur das erste Gebot noch einmal, ohne jede neue Wendung. Die Überlieferung ist, wie die Handschriften zeigen, bei Ath. und Thd. in gleicher Weise schwankend.

Die kleine Anzahl dieser Lesarten Theodorets, in denen gegen Athanasius der echte Text des Originals erhalten scheint, zeigt, gemessen an den fast 150 Abweichungen insgesamt, wie gut die Überlieferung des Ath. ist. Eine weitere, längere Liste von Stellen, an denen Thd. den schlechteren Text bietet, wird dies Urteil noch verstärken und Thd. als so unzuverlässig erweisen, daß man geneigt wird, in zweifelhaften Kleinigkeiten, die ich hier nicht bringe — etwa 30 an Zahl — grundsätzlich dem Ath. zu folgen.

104, 21: καὶ οἱ Ath., > Thd. Erst durch das καὶ bekommt der mit γὰρ an πάντων (21) angeschlossene Satz seinen Sinn, daß die Bischöfe auch des Ostens geladen wurden.

105, 22/3: αὐτοὺς (Thd.) hinter ὑμᾶς überflüssig, mindestens entbehrlich, während vor αἱ διαβολαὶ ein αὐτῶν (Ath.) gefordert ist.

105, 23: Thd.s ὡς — ἡμετέρας scheint zunächst glatter als das doppelte ἴσως (22/3; irrtümlich + καὶ vor ἴσως² Feder) und ὑμετέρας

des Ath. Aber dann müßte ἵνα πιστεύσητε an ἔφθασαν angeschlossen werden, während es sinnvoll doch nur an ἐπεχείρησαν paßt. Thd. schreibt darum auch πιστεύηται. Zur Anapher ἴσως — ἴσως vgl. 118, 25 εἰκότως — εἰκότως.

106, 17ff.: γραψάντων τῶν Ath., ἔγραψαν οἱ Thd. 20: ἔγραψαν + δὲ Thd. Die Satzkonstruktion des Ath. differenziert zeitlich und ist darum gegen Thd. die echte. Die Eusebianer sollen als Anstifter gezeichnet werden.

106, 20: μὲν + ἐπὶ Thd. Aber nach μαρτυρεῖν scheint nur der bloße Dativ gebräuchlich, vgl. etwa ap. sec. 1, 3. 32, 2.

107, 18: καὶ εἰ καὶ Ath. (vgl. ap. sec. 37, 9), εἰ καὶ Thd.: eine Asyndese, die gegen Sinn und Sprachgebrauch gleichermaßen verstößt.

107, 20: αὐτοῦ + ἐπισκόπου Thd.: nach der feierlichen Titulatur 19 wohl überflüssig.

108, 21: αἰδοῦς Ath. τιμῆς Thd. HNGS, τιμῆς τε καὶ αἰδοῦς Thd. A τιμῆς ἀιδίου Thd. BTLF: ein Musterbeispiel dafür, wie eine Glosse in den Text dringt und schrittweise die echte Lesart verdrängt. Vgl. unten zu 112, 17.

108, 22: ἡμῶν] > Thd.: versehentlicher Ausfall wie bei Ath. 117, 23; steht sonst regelmäßig.

109, 21: ἐκεῖνοι Ath.; ἐκεῖ Thd.: da zuvor von keinem Ort die Rede war, sinnlos; ähnlich flüchtig das ἐκεῖ 110, 18, dort statt ἔτι.

110, 22/3: ἐπισκόπους — ἐξέφυγον Ath., ἐπίσκοπον — ἐξέφυγεν Thd. Richtig zweifellos der Plural: ἐπισκόπους nimmt (vgl. γὰρ Z. 22) die Bischöfe (Z. 20) auf, die (21) bezeugen, daß man sie ermorden wollte. Ap. sec. 3, 4 werden sie mit Namen genannt.

111, 25: πλαττομένων (> Thd.) darf als wichtigstes Wort der Parenthese nicht fehlen, vor allem hängt ἵνα (26) daran.

112, 17: κοινωνίαν Ath., Thd. B, χειροτονίαν Thd. AHNGS, χειροτονίαν καὶ κοινωνίαν Thd. LFT. Da χειροτονίαν sich zu πρὸς τούτους nicht fügt, muß es nachträglich, wohl als Glosse, eingedrungen sein. Vgl. oben zu 108, 21.

112, 19: ᾐσχύνοντο μὲν γὰρ ὁμολογεῖν ἃ δεδράκασιν, διὰ δὲ τὸ . . . ἀπήντησαν Ath., αἰσχυνόμενοι γὰρ ἃ δεδράκασι διὰ τὸ . . . ἀπήντησαν Thd. Der Satz soll (vgl. γὰρ) εἰς στενὸν εἶχον (19) ausführen. Bei Ath. ist das der Fall: Sie schämten sich zwar, ihre Taten zu bekennen, die doch schließlich (λοιπὸν, > Thd.) nicht mehr zu vertuschen waren. Bei Thd. dagegen ist nichts von einem Dilemma, αἰσχυνόμενοι und διὰ τὸ μὴ δύνασθαι stehen ohne jede Kontrastierung als zwei Beweggründe für ἀπήντησαν nebeneinander, das γὰρ rückt in unsinnige Beziehung zu ἀπήντησαν. Im übrigen fehlt zu Unrecht

ὁμολογεῖν: diese Hartgesottenen schämen sich wohl eines Geständnisses, aber schwerlich ihrer Taten.

112, 22: δὲ Ath., οὖν Thd. Die Beziehung zum vorhergehenden Satz verlangt eine Adversativpartikel: Sie kamen mit der Absicht . ., aber die Lust verging ihnen, als . . . Vgl. den Parallelbericht hist. Arian. 15, 4.

112, 24: ἐβούλοντο Ath., ἐδύναντο Thd. Das folgende καίτοι entscheidet für ἐβούλοντο. Obwohl ihre Ehre mit allen Mitteln angegriffen, wollten sie nicht kommen. Anders τοὺς μὴ δυνηθέντας ἀπαντῆσαι ap. sec. 48, 1; das sind die wirklich Verhinderten.

113, 18: χρωμένων] + καὶ Thd. Sinnvoller Ath., bei dem παρρησίᾳ χρωμένων den vier folgenden Partizipien übergeordnet ist.

113, 24: τοίνυν > Thd.; Flüchtigkeit wie 107, 18.

114, 21: και² > Thd., abermals Flüchtigkeit: Nach den Beweisen ἐκ τῶν προτέρων (113, 24, d. h. 107, 18ff.) und ἐκ τούτων αὐτῶν (113, 24/5, d. h. 107, 23ff.) wird nun »auch« ἐκ τῶν πραχθέντων die Schlechtigkeit der Gegner erwiesen.

114, 27: μὲν] + αὐτοῖς Thd. Da μαρτυρεῖν mit dem Dativ »für etwas, für jemand zeugen« heißt (vgl. 106, 20), hier aber das Gegenteil stattfindet, kann der Zusatz nicht echt sein.

115, 19: ἐκεῖ > Thd., obwohl unentbehrlich: auch in Ägypten ist nichts davon bekannt.

115, 19/20: ἃ (19) hinter αὐτοῦ (20) ~ Thd. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Satze verlangt, daß κατὰ μονομέρειαν im Hauptsatz steht: die Geschichte ist nicht wahr, die Dokumente einseitig.

115, 24: τότε > Thd.: ausgefallen wie Z. 19 ἐκεῖ. Vgl. ap. sec. 37, 9.

115, 25 τῶν] + ὅλων Thd.: offensichtlich falscher Zusatz, wohl aus dem nahen μηδόλως.

116, 27: καὶ νῦν Ath., οἱ καὶ Thd. So sinnlos οἱ, so passend nach ποτὲ, ὕστερον (25) Aths νῦν.

117, 25: γοῦν] + ταῦτα καὶ Thd., offenbar aus irgend einem Mißverstand von τὰ ἑξῆς zugesetzt, neben dem es in Wirklichkeit keinen Platz hat: τὰ ἑξῆς, »der Inhalt, Stück für Stück«, sind die ζητήματα selbst (ταῦτα 25), die auf τὰ πρὸ αὐτῶν, ein Vorwort, folgen.

118, 25: ὑπήκουσαν (Ath.) besser als ὑπακούουσιν (Thd.): vgl. ἔφυγον (26), dem es, auch zeitlich, vorausgeht.

119, 18: καθαιρεθέντας Ath.; κατηγορηθέντας Thd.: wohl mechanisches Versehen. Es handelt sich natürlich um Abgesetzte und Ausgewiesene.

120, 17: παραβάλλειν] + συνεχώρησαν Thd.: nicht gut, da die beiden Infinitive durch οὔτε — οὔτε an ἐπέτρεπον hängen.

120, 20: ἁγίᾳ] + καὶ μεγάλῃ Thd. Die Synode bezeichnet sich gewöhnlich (103, 14. 104, 19. 124, 19) und so erst wenige Zeilen vorher (120, 16) als ἡ ἁγία σύνοδος. Einmal (107, 23) fügt sie καὶ μεγάλη hinzu, um die Schandtaten der Gegner zu steigern, die sich nicht einmal vor so vielen Bischöfen (108, 18) schämten. An unserer Stelle scheint der Zusatz mir unpassend: nicht die Größe, nur die Heiligkeit unterscheidet die Synode wesentlich von den willkürlich berufenen σύνοδοι (18) der Orientalen. Vgl. zu 108, 21 und 112, 17.

121, 21: ἐκεῖ πολλοὶ > Thd. 22 ἐνταῦθα] + καὶ Thd. Der eigentliche Gedanke geht damit verloren: daß viele andere auch gern abschwenken würden, aber mit Gewalt daran verhindert werden. Auf die οὗτοι von 19 bezogen versteht man aber κωλυόμενοι nicht — denn es ist ihnen ja doch gelungen —, vollends unpassend ist das vor διὰ eingefügte καὶ, an das man ἀναχωρεῖν nicht anschließen kann.

121, 23: ἐπαγγέλλεσθαι Ath., ἐντέλλεσθαι Thd. Ἐπαγγέλλεσθαι hat hier die Bedeutung »befehlen«. Da es gewöhnlich »versprechen« heißt (so hist. Arian. 16, 1), wird Thd. das eindeutige Synonym an seine Stelle gesetzt haben, um jedes Mißverständnis zu beseitigen. Vgl. Suidas s. v. ἐπαγγέλλεσθαι.

121, 24: πάντας Ath.; πάντες sinnlos Thd.: vgl. αὐτοὺς 25 und hist. Arian. 15, 4 ἀποκλείουσιν ἑαυτοὺς ἐν τῷ παλατίῳ· ἐκεῖ γὰρ ᾤκουν.

122, 22: πίστεως] + νῦν Thd., sicher nicht ursprünglich: eine zeitliche Bestimmung am Ende der Leiter von Schandtaten 19ff., die einfach als solche ihre Wirkung tut, ist fehl am Platz. Auch war die arianische Häresie damals wirklich keine Neuigkeit.

124, 18: καὶ αὐτὸν καὶ τούτους Ath., καὶ τούτους σὺν αὐτῷ Thd. Nur bei Ath. ist die Betonung richtig: auch er ist Arianer. Desgleichen muß es hinter καθηρῆσθαι (17) natürlich αὐτὸν (Ath.), nicht αὐτοὺς (Thd.) heißen. Über die Absetzung Georgs vgl. Opitz zu ap. de fuga 26, 4.

125, 22: συνεπιψηφίσασθαι (συνεψηφίσασθαι RE*) Ath., συναινέσαι καὶ ψηφίσασθαι (συμψ. T) Thd. Was Ath. in einem Wort vereinigt, geistige Gemeinschaft und Stimmabgabe, ist bei Thd. unnötig auseinandergerissen. Es sieht aus, als ob auch hier eine Glosse (συναινέσαι) in den Text eingedrungen sei. Vgl. zu 108, 21. 112, 17.

2.

Wir kommen nun zu der im Codex Veronensis LX (bei Feder = W) erhaltenen lateinischen Version, die man mit Recht allgemein als

Übersetzung der bei Athanasius und Theodoret vertretenen griechischen Fassung ansieht. Da ihr Verfasser sich musterhaft streng an seine Vorlage hält, zugleich aber ein an klassischer Prosa geschultes gewandtes Latein schreibt, ist es möglich, bis ins einzelne sein griechisches Original zu erschließen, obwohl die einzige Überlieferung durch W mangelhaft und besonders in den Wortendungen verständnislos flüchtig ist. Feders Text ist kürzlich durch eine Neuausgabe Turners Eccl. occ. monum. iur. ant. I 645—53 in manchem verbessert worden, deren Emendationen im folgenden mitverwertet sind.

Ich stelle zunächst die Fehler zusammen, die den Übersetzer verraten:

105, 14/5: *de his accusationes*, als ob griechisch (23) κατὰ τούτων, nicht αὐτῶν αἱ διαβολαὶ stünde.

108, 17: *et non solum insidias et factiones fecerunt clamantes per excusationem*. Das gibt, für sich genommen, keinen Sinn. Die griechische Vorlage erklärt, wie es entstand: μονονουχὶ (»geradezu«) ist statt mit *tantummodo* falsch mit *non solum* wiedergegeben. Außerdem ist ἦν hinter συσκευὴν als Dittographie getilgt oder fehlte schon im griechischen Exemplar. Es ist bezeichnend für den Übersetzer, daß er lieber etwas scheinbar Ungereimtes übertrug als frei phantasierte.

109, 19: Das Original lautet, eine allgemeine Feststellung: »Wer seiner Behauptung gewiß ist, kann dazu auch Mann gegen Mann stehen«; οἷς wie 107, 21, τούτοις wie 114, 23, εἰς πρόσωπον wie ap. sec. 34, 5. 36, 5. W versteht εἰς πρόσωπον als »gegenwärtig sein«, wodurch der Satz den gnomischen Charakter notwendig verlieren und sich auf den konkreten Fall beziehen muß: darum Perfekt *potuerunt*. Τούτοις wird so gewichtlos, daß es in der Übersetzung fortfällt, während οἱ in *hi* noch einmal aufgenommen werden muß: *hi et* [*ad*] *in praesentia* ⟨*ad*⟩ *esse potuerunt* (Turner).

115, 17: διὰ τὸ τοὺς κατηχουμένους ἔνδον εἶναι καὶ τὸν Ἰσχύραν μὴ παρεῖναι: an διὰ τὸ sind zwei durch καὶ verbundene Infinitive angeschlossen, das Ganze ist eine Ausführung von ἀπὸ τούτου (24). W übersetzt zunächst richtig *ex eo quod catechumeni intus consistebant*, löst den zweiten Teil aber von διὰ τὸ ab und läßt ihn wie γεγενῆσθαι (25) von φαίνεσθαι (24) abhängen. Eine Auffassung, die zwar keinen vernünftigen Sinn ergibt, syntaktisch aber nicht unmöglich ist.

120, 9: *neque aput Asiam in concilio venire* völlig sinnlos für οὔτε εἰς τὴν ἁγίαν σύνοδον εἰσελθεῖν: aus verlesenem ΑΓΙΑΝ. Diese Stelle würde allein genügen und hat es bisher auch getan, um W als Übersetzung zu kennzeichnen.

122, 18: ὥστε γινώσκειν . . . καὶ . . . τοῦτον μὲν ἔχειν . . . τοὺς δὲ . . . ὀνομάζειν: drei von ὥστε abhängige Infinitive. W löst, wie 115, 17, die beiden letzten aus ihrem Zusammenhang und ordnet sie — möglich, aber widersinnig — γινώσκειν unter: *ut cognoscant . . . et hunc habere . . . adgressos vero . . . nominari.*

123, 8: *iudicium luporum* wörtlich für δίκην λύκων »wie Wölfe«! Mit Turner lese ich davor *ecclesias.*

124, 10: *propter se ac suos collegas Arrianos* unsinnig für διὰ τὸ εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ τούτους τῆς Ἀρείου μανίας. Wie 115, 17 ist der substantivierte Infinitiv nicht recht verstanden und umgangen. Möglich, daß Thd.s Text vorlag: διὰ τὸ καὶ τούτους σὺν αὐτῷ τῆς Ἀ. μανίας εἶναι. W brauchte bloß εἶναι zu tilgen, vorn δι' αὐτὸν lesen, so war die griechische Entsprechung dessen, was er übersetzt, da. Die Stelle kann jedenfalls nicht Original sein.

Anschließend einige Stellen, wo nicht der Sinn, aber das Latein auf Übersetzung hindeutet.

103, 10: *ubique* (= τοῖς ἁπανταχοῦ) *episcopis.* 109, 16/7: *propter eos, qui . . ., quos.* 110, 13: *ex* (= τὸν ἐκ) *ipsorum insimulationibus mortem.* 111, 13: *pro quibus occurrentes* (= οἱ ἀπαντήσαντες) . . . *docebant milites.* 112, 15: *visis itaque* 1. *his, quibus calumnias ingerebant* (= τοὺς παρ' αὐτῶν συκοφαντηθέντας) *et* 2. *a se afflictis* (= τοὺς παρ' αὐτῶν παθόντας), mit irreführender verschiedener Behandlung der beiden griechischen Partizipien. An Turners paläographisch einleuchtendem *se inflictis* (statt des überlieferten *semflicti*) ist mir zweifelhaft, ob *infligere*, dessen Bedeutung «schlagen» ist, an unserer Stelle paßt. 115, 16: *nihil de mysteriis fuisse celebratum* für μηδόλως γεγενῆσθαί τι τῶν μυστηρίων. 120, 10: *Etiam* in mechanischer Übertragung des καὶ (17), das in der Vorlage einem ersten καὶ (15) entspricht, also nicht zum folgenden *Serdicam* gehört. 125, 12: *observate . . . suscipere* im Sinne von *cavere ne* für φυλάξασθε . . . μήτε γράφειν. 125, 14: *quo apud omnes . . . servetur adsensus* für ὑπὲρ τοῦ παρὰ πάντων, . . . τὴν ὁμοφωνίαν διασῴζεσθαι.

Ein Vergleich zwischen W, Athanasius und Theodoret ergibt, daß W ausschließlich an solchen Stellen mit Ath. geht, wo dieser den besseren, echten Text bietet.

105, 11: *et de Oriente.* 105, 12: *quae* (ὅπερ Thd.). 105, 14/5: *forte — forte et vestras.* 105, 14: *ad vos,* ohne αὐτοὺς (Thd.), dafür *de his* (wenn auch fehlerhaft) mit Aths αὐτῶν (23). 106, 9—13: *scribentibus . . . scripserunt et.* 107, 10: *et licet.* 107, 11: + *nostro.* 107, 12: *eodem Iulio* ohne Titel. 108, 13: *reverentia* ohne τιμῆς τε καὶ. 110, 14: *episcopos.* 110, 15: *effugissent.* 112, 12—14: *erubescebant . . .* + *confiteri,* zum ganzen Satz vgl. unten S. 11 Mitte. 113, 10: kein *et* nach *con-*

fidentia. 114, 12: *et ex*. 115, 12: *quae* vor *dicebant*. 115, 16: *mysteriis* ohne ὅλων. 116, 19: + *nunc*. 118, 16: *responderunt*. 119, 11: *depositos* gegen κατηγορηθέντας. 120, 10: kein συνεχώρησαν. 120, 13: *sancta* ohne καὶ μεγάλη. 122, 13: *insurgentem* ohne νῦν. 124, 10: Singular *sit*; der Konjunktiv wohl in Anlehnung an *adfuerit* 123, 15. 124, 14: *segregari* mit bloßem Ablativ.

Mit Theodoret teilt W sämtliche Lesarten, in denen dieser gegen Athanasius das Original bewahrt hat.

103, 11: + *et apostolicae*. 105, 14: + *et Asclepa*, wonach *episcopo Gazae* (vgl. 106, 13) wohl zu ergänzen ist. 106, 8: *propter eas*. 106, 9/10: *Eusebio* + Namen. 106, 11—13: + Bischofssitze. 109, 16: + *criminibus*. 111, 18: *iam et* für πρὸς τούτοις gegen Aths πρὸς τούτων. 113, 12: *deliquerint* gegen ἐκοινώνησαν. 116, 15: *demonstraretur* gegen εἶναι. 117, 15: + *nostri*. 121, 17: *inultas* gegen ἀνεκδιηγήτους. 122, 15/16: + Bischofssitze. 123, 10: + *nec Christianos*, mit eigenmächtig versetztem ὅλως. 123, 12—15: + Bischofssitze, der zweite und dritte in einer abweichenden Anordnung, mit der bei Thd. zwei Handschriften, F und T, allein stehen: *de Maronia* (*maroniae* W) *Ciliciae et Caesarea* (*caessareae* W) *Palaestinae Narcissum et Acacium*. 124, 10: + *episcopo Alexandriae*. 124, 16: + *etenim*.

Von den schlechten Varianten Theodorets, denen W folgt, sind nur wenige so, daß man beim Lesen anstößt.

111, 15: *litterae* ohne πλαττομένων (25), so daß *ut* (16) an nichts recht anschließt. Der Übersetzer, der das offenbar empfand, übertrug κινήσωσιν in ein Passiv, was die Härte mildert. 112, 15: *itaque* mit οὖν (Thd.) statt der notwendigen Adversativpartikel δὲ (Ath.). 112, 16: *poterant* gegen Aths richtiges ἐβούλοντο. 117, 17: *igitur* + *et haec*, wodurch man sich unter *et sequentia* nichts mehr vorstellen kann. 125, 13: *studete* mit Ausfall von δὲ μᾶλλον (δὲ > Thd. GST, μᾶλλον > Thd.), also ohne jedes syntaktische Gelenk zwischen dem Verbot 11 und der Aufforderung 13—15.

Die Mehrzahl dieser Art Fälle indes wird, ohne die Güte des Textes im ganzen irgend zu beeinträchtigen, nur vergleichender Untersuchung überhaupt offenbar.

105, 16: Passiv *credantur*. 108, 15: *comministris* ohne *nostris*, das aber hinter *-nistris* auch nachträglich ausgefallen sein könnte. 109, 12: *ibi*, über früherem *illi* erster Hand. 112, 11: + *ordinationem et*. 112, 16: *inspectis*. 115, 12: *fuisse* ohne ἐκεῖ. 115, 16: *iacuisse* ohne τότε. 116, 16: *episcopi*. 117, 13: *produxerunt*. 121, 14: *quosdam* gegen Aths ἐκεῖ πολλοὶ; während es bei Thd., der die beiden Worte spurlos ausfallen läßt, offen bleibt, wer Subjekt zu εἶεν (21) ist, schneidet W durch Ergänzung von *quosdam* die falsche Möglichkeit ab,

als Subjekt die Sprecher (ἔλεγον 21) selbst anzunehmen. 125, 12: + *fratres*. 125, 13: + *dilecti*. 125, 14: + *consentire et*.

Es bleiben aufzuzählen die Stellen, an denen W von beiden Griechen abweicht. Sie zerfallen in Zusätze, Auslassungen und Freiheiten der Übersetzung.

Die wenigen Zusätze sind reine Füllsel, die den Sinn der Sätze nicht berühren. 105, 16: + *maledici*. 107, 13: + *fratres nostros*. 113, 13: + *etiam*. 117, 17: + *ab ipso*. Andererseits geht mit den etwas größeren Auslassungen nichts wesentliches verloren. 107, 10: > τὰ μάλιστα. 107, 16: > καὶ τοὺς ἄλλους. 108, 14: > εἰς τὴν κρίσιν. 113, 14: διὰ τὸν δρασμὸν. 113, 16: > καὶ συκοφαντία. 119, 14: δυνηθῶσι. Auch die Freiheiten der Übersetzung befördern im ganzen nur die Verständlichkeit. 112, 13: *omnibus patefacta* für λοιπὸν ἔτι ταῦτα. 118, 11: *finem ei in regno*. 118, 12: *salvatoris*. 119, 11: *Arrianos*. 119, 16 (123, 12): *Maronia* für Νερωνιάς. 121, 15: *accusationibus*. Verfälscht ist der Inhalt bloß an zwei Stellen. 110, 12/3: statt Singulars die Plurale *quidam ... offerebant ... portaverant*. 112, 12: *perducti sunt ad suae voluntatis interitum* mehr als frei für εἰς στενὸν εἶχον τὰ τῆς προαιρέσεως. Der Hauptgedanke, daß die Arianer in einer »Klemme« sitzen, ist dabei verloren. Im folgenden Satz ist denn auch das μὲν — δὲ, worin bei Ath. (Z. 20) diese Zwangslage dargestellt wird, wie bei Thd. ausgeschieden, obgleich die Stelle in allem sonst mit Ath. geht (vgl. oben S. 9 unten).

Zum Schluß bringe ich einige, teils schon von Turner vorgenommene Heilungen, die mir vom Original her geboten erscheinen.

107, 10: *calumniis* + *esse*; vgl. 121, 13 ⟨*quam*⟩. 107, 11: [*sunt*] Turner; vgl. 107, 11 [ad]. 108, 13 [ex]. 121, 17 *in*[*oc*]*ultas*, als Parallele 108, 16 *vocati*. 108, 16: *demonstrantes* Turner (*sed monstrantes* W). 110, 17: *demonstrabant*; vgl. 117, 12 *nec esse*⟨*t*⟩, 123, 8 *ecclesias*, 125, 13 *studete*. 111, 18: nach dem hier überlieferten *Theogenio* auch 106, 9 *Theo*⟨*genio*⟩. 111, 15 *Theogenii* wie *Athanasii* 114, 16: der Name lautet bei Ath. und Thd. stets nach der zweiten Dekl. Θεόγνιος oder Θεογόνιος. 111, 20: *recusantes* mit Ballerini; vgl. 113, 12 *deliquerint*. 115, 12: *adversus* + *eum* Turner. 115, 13: *confecta* + (*et*?) *tamen*. 118, 18: *credi de se* Turner. 119, 14: *dilatent* mit Ballerini. 119, 16: *Antiochiae* + *Georgius Laudiciae*; vgl. 123, 14. 119, 17: [*Narcissus Marmie*], irrtümliche Wiederholung. 121, 12: *eadem*] *eorum* Turner. 125, 11: ⟨*hos*⟩*longe*. 125, 14: *pscriptiones* = *praescriptiones*] *per suscriptiones* mit Engelbrecht. Endlich eine ganze Reihe von Stellen, wo wie 123, 8 (Ballerini) ein *et* zu ergänzen ist. 104, 11: *subveniente* ⟨*et*⟩. 105, 14: ⟨*et*⟩ *ad*. 107, 14: ⟨*et*⟩ *ex*. 108, 16: ⟨*et*⟩ *ex* Turner. 114, 16: ⟨*et*⟩ *de*. 118, 12: *sed* ⟨*et*⟩. 121, 16: ⟨*et*⟩ *in*.

122, 17: ⟨*et*⟩ *ad.* 124, 10: *sit* ⟨*et*⟩. Ein einziger umgekehrter Fall 115, 17: [*et*] *ex* (das *et* von Feder nicht notiert, offenbar übersehen).

Zusammenfassend dürfen wir W als mustergültige Vereinigung einer getreuen und doch flüssigen Übersetzung ansprechen. Man könnte versucht sein, sie für den Originaltext oder eine authentische lateinische Parallelversion desselben zu halten, enthielte sie nicht jene Sinnlosigkeiten zum Teil gröbster Art (wie 120, 9), die sich allein und einleuchtend als Mißverständnisse des erhaltenen griechischen Textes erklären. Der systematische Vergleich mit den beiden Vertretern der griechischen Version ergab: W vereinigt sämtliche Vorzüge Theodorets mit fast allen des Athanasius, ist aber an keiner Stelle beiden überlegen. Da man sich seinen Verfasser, den Übersetzer, nicht wohl als kompilierenden Textkritiker vorstellen darf, ergibt sich somit, zugleich als Bestätigung dessen, was wir oben aus den beiden griechischen Fassungen erschlossen: Ath., Thd. und W gehen unabhängig voneinander zurück auf eine gemeinsame griechische Quelle, der sie an Güte alle nachstehen.

3.

Wir wenden uns der zweiten lateinischen Fassung unserer Urkunde zu, die neben Schriften des Hilarius in einer Sammlung antiarianischer Dokumente des Codex Paris. Armam. 483 s. IX (bei Feder = A) überliefert ist. Feder (Studien I 87) hielt auch sie für eine Übersetzung aus dem Griechischen. Schwartz ZNW 30, 1931, 5ff. kehrt das Verhältnis um: »Von der Enzyklika liegt die lateinische Fassung vor in der schon öfter zitierten Sammlung der Hs. 483 der Pariser Arsenalbibliothek, sie weist keine Spuren von Übersetzung auf, ist im Gegenteil in einem rhetorischen, sich in üppiger Fülle frei ergehenden Stil geschrieben. Dagegen verrät die griechische, die bei Ath. und Theod. sowie in lateinischer Rückübersetzung in der sogen. Sammlung des Theodosius Diaconus vorliegt, die Übertragung schon dadurch, daß sie kürzer gefaßt ist; der Übersetzer, jedenfalls ein beider Sprachen kundiger Mann, schneidet die für den Sinn überflüssigen Ranken der lateinischen Rhetorik ab, um ein flüssiges Griechisch schreiben zu können.« — Feder belegte seine Anschauung bloß mit einem einzigen Argument von Gewicht: nur ein Übersetzer könne den Namen Ἰσχύρας stets durch die latinisierte Form Scyrus (115, 8. 116, 1. 5) wiedergegeben haben. Ich will versuchen, auf breiterer Grundlage zu erweisen, daß A keine authentische Fassung und Vorlage der Griechen ist, sondern eine Übersetzung wie auch W, schwülstig rhetorisch allerdings und auch in der Freiheit des Übersetzens von W gründlich verschieden.

Die Untersuchung ist dadurch erschwert, daß A eine Überlieferung bietet, die viel schlechter als etwa W, ja an manchen Stellen hoffnungslos verderbt ist; man vergleiche etwa 106, 5: *ut scripserunt ex aliis locis ut episcopi nostri.* 107, 1: *nam si ex eo quo vocati sunt a Iulio episcopo, carissimo fratre nostro, claruit noluerunt noluisse eos venire ex ipsis littereris quibus eorum mendacia detecta sunt* — Parenthese — *licet etiam ex his . . .* 120, 6/7: *et ad id solum venerunt coetum praesentiam suam qui stat imfugerunt.* Während Feder in seiner Ausgabe nur die nötigsten Heilungen vornimmt, hat Schwartz an diesen und anderen Stellen mit starken Eingriffen Ordnung geschaffen. Ich werde seine Besserungen (zusammengestellt a. O. 5 Anm. 3) im folgenden von Stelle zu Stelle anführen.

An den Anfang stelle ich das Verhältnis von A zu den beiden Griechen.

Mit Ath. teilt A so gut wie lauter Vorzüge. 105, 5: *aures vestras; arbitramur — non dubitamus* frei für ἴσως — ἴσως. 105, 7: *credatis.* 106, 2ff.: Satzkonstruktion. 107, 2: + *nostro.* 108, 5: > τιμῆς τε καὶ. 108, 7: + *nostris.* 109, 4: *illi.* 110, 7: *episcopos.* 111, 6: + *factae falsae.* 112, 1: > χειροτονίαν καὶ. 114, 9: > αὐτοῖς. 115, 2: + *ibidem.* 116, 6: *episcopatus.* 116, 9: *nunc.* 117, 9: > ταῦτα καὶ. 118, 7: *ausi sunt* (in freier Ausweitung). 119, 1: *depositos.* 120, 3: > συνεχώρησαν. 120, 6: > καὶ μεγάλῃ. 121, 5/6: *ibi plurimi.* 121, 6: *ab ipsis.* 122, 4: > νῦν. 124, 1: *deiectus est.* 124, 1 *tam ille quam etiam ceteri.* 125, 8: > συναινέσαι καὶ. 125, 4: > ἀδελφοὶ. Verschwindend daneben die gemeinsamen Schwächen — mehr kann man es kaum nennen. 105, 4 (aber gegen beide Griechen auch 106, 5. 111, 7!): > καὶ Ἀσκληπᾶ; richtig mit den Griechen 107, 8; 113, 2. 106, 5 (auch 123, 5): > Sitze; aber gegen Ath. + Sitze 122, 6; 124, 1. 123, 2: > μηδὲ Χριστιανοὺς.

Unter den Gemeinsamkeiten zwischen Thd. und A finden sich mit Ausnahme des eben genannten > μηδὲ Χριστιανοὺς 123, 2 alle die Lesarten, in denen wir oben originale Überlieferung erkannten. 106, 1: *propter eas ecclesias* (letzteres getilgt von Schwartz). 106, 2: Namen, aber ohne *Menophantus* und *Stephanus.* 109, 9: + *criminibus.* 111, 9: *ad haec.* 113, 5: *nefaria commiserant.* 116, 5: *appareret.* 117, 6: + *noster.* 121, 10: *inultas.* 122, 5ff. (und 124, 1): + Sitze; aber vgl. oben zu 106, 5. 125, 3: *hos omnes.* An schlechteren, aber unbedeutenden Varianten Theodorets teilt A 104, 6: *in civitatem.* 105, 2: Singular *id quod.* 105, 5: + *ipsos* (aber trotzdem auch *eorum* mit Ath.). 105, 10: doppeltes *pro.* 112, 4: Konstruktion (aber mit *confiteri* wie Ath.). 119, 4: *episcopatum.* 125, 6: > μᾶλλον. 125, 6: + *dilectissimi.* Wichtiger ist, daß beide auch in einigen schwereren

Fehlern zusammengehen. 104, 9: vor *ab Oriente* > *et* (von Schwartz ergänzt). 113, 1: *potuerunt*. 115, 8: > τότε. Besonders aber 111, 8: Singular *imperator . . . commoveretur* (mit Thd. HN), obwohl 104, 3/4 zweimal die *clementissimi imperatores* genannt sind.

Wir halten diese Mängel des »Originals« fest, ohne schon Schlüsse auf sie zu bauen, und vergleichen A noch einmal, nun mit beiden Griechen zugleich, auf Zusätze und Auslassungen.

Für die Zusätze kann ich nur Schwartz' Urteil wiederholen: es sind rhetorische Ranken, die man abschneiden kann, ohne den Sinn zu verletzen. 108, 6: + *omnibus*. 108, 10: + *commentaticiam*. 108, 11: + *exquisitam*. 109, 2: + *absentes*. 110, 8: + *cruentas*. 111, 1: + *plagas et cicatrices*. 111, 11: + *atque execrabilem*. 112, 5: + *tandem*. 112, 9: + *ex alia parte*. 112, 9: *conscientiae etiam suorum criminum*. 113, 7: + *ac nudarent*. 116, 7: + *nunc ad concilium*. 117, 5: + *frater et*. 117, 7: + *exquisita*. 124, 2: + *qui comprehensi sunt*.

Von den Auslassungen kann man dasselbe nicht sagen. Manche von ihnen fehlen spürbar im Text, die griechischen »Übersetzer«, die sie ergänzt hätten, wären zu bewundern. Einen andern Teil bilden inhaltlich überflüssige, nur füllende Satzglieder, die als Interpolation der sonst so sachlichen griechischen »Übersetzung« zuschreiben muß, wer A für das Original hält. 108, 7: > ἀπόντων (*de* + *absentibus* Schwartz). 113, 6: > τοῦ συνειδότος. 113, 7: > καὶ ἅπερ . . . ὁμολογῆσαι. 114, 3: > καὶ τοῦτο προθέμενοι. 114, 6: > οὕτος ζῇ. 114, 8: > *et* hinter *autem* (ist vielleicht zu ergänzen). 116, 5: > ταύτης. 118, 7: > ἀδελφοὶ ἀγαπητοὶ. 121, 6: > ἀντιποιούμενοι. 121, 7: > καὶ ἐπαγγέλλεσθαι . . . ἀπ' αὐτῶν. 122, 4: > δι' αὐτῶν. 124, 3: > αὐτοῖς neben *obiecta*.

Nehmen wir gleich noch eine Reihe von Stellen hinzu und richten an sie unsere Frage, wer Original, wer Übersetzer ist, A oder die Griechen.

104, 3: *non* A, μηδὲ besser die Griechen.

107, 8: *et alios* A, καὶ τοὺς ἄλλους einzig passend die Griechen. Nicht irgendwelche anderen sind gemeint, sondern »die übrigen« Bischöfe der Synode, vgl. im nächsten Satze 108, 1/2: *omnium nostrorum, qui convenimus episcopi*. Richtig *cetera* 114, 6; *ceteri* 124, 2.

109, 8/9: *qui* [*etiam*] (del. Faber) *ex diversis locis convenerunt, ut eosdem multis criminibus arguerent*. Die »verschiedenen Orte« sind mehr als überflüssig an dieser Stelle und stören nur die Gegenüberstellung *calumniae — crimina*, die bei den Griechen klar herauskommt.

111, 3/4: Wie der Satz in A lautet, muß *propter quas* proleptisch zu *res gestas* gezogen werden, das sonst überflüssig und plump dasteht. Aber selbst wenn es zu *ecclesias* gehört, bleibt *non innobiles* und *de ecclesiis omnibus electi* eine lahme Antithese. Welch anderes Gefüge, mit denselben Bausteinen, bei den Griechen!

112, 4ff.: Ich glaube nicht, daß dieser Satz jemals bessere Gelenke hatte, so wenig wie bei Thd. Aber selbst wenn man ihm mit Schwartz durch ein *sed* vor *eo* aufhilft, bleibt er als ein krummes Gebilde hinter der straffen Fassung des Ath. zurück.

112, 7: *Enim* als Bindeglied zwischen *venerunt* (5) und *venire non potuerunt* (113, 1) ist widersinnig. Richtig Aths δὲ; sogar Thds οὖν ist besser.

113, 2ff.: *qui* sind die vorgenannten Bischöfe, *accusatores*, Objekt zu *provocabant*, also offenbar die Arianer (während eben erst 112, 9 die verfolgten Orthodoxen so hießen), *eos* dann aber ebenfalls die Arianer, *sese* (4) wieder die Bischöfe; *ut* leitet Erfolg und Inhalt des *implorare* und *provocare* ein. Statt dieses dauernden Subjektwechsels beim »Übersetzer« ein einfacher, durchsichtiger Satz mit einer Klimax wachsender Glieder.

114, 3: *etiam de his* unpräzis A. Erst beim »Übersetzer« kommt deutlich heraus, daß nach den Verleumdungen nunmehr ἐκ τῶν πραχθέντων argumentiert wird.

115, 3/4: Ohne *habent autem* wäre das genau der Text, den Thd. auch gibt. Mit diesem hat er vor Ath. den Mangel, daß der Ton nicht, wie allein sinnvoll, auf *absente parte altera* liegt.

116, 5: *denique* schlechthin unverständlich A, während das ironische »freilich« (ἀμέλει) bei Ath. aufs Haar paßt.

118, 8: Die Griechen lassen mit *conscientiae* den neuen Satz beginnen. In der Tat ist das böse Gewissen die Hauptbegründung des emphatischen *merito — merito*, das überdies mehr wirkt, wenn hinter *fugierunt* Interpunktion ist.

119, 8: *licet timens non adfuerit de Oriente* steht bei den Griechen erst 123, 21, wo A es mit dem Zusatz *ut dictum est* wiederholt. Dort allein paßt die Parenthese: es soll begründet werden, wieso Georg von Laodikea *in absentia* verurteilt wird.

125, 8: *per litteras vestras* A, δι' ὑπογραφῆς ὑμετέρας allein sinnvoll die Griechen. *Litterae* kann Übersetzung zu ὑπογραφή sein, das auch die Bedeutung *commentarius* hat; niemals aber hätte ein Übersetzer *litterae* mit »Unterschrift« wiedergegeben.

Der Überlegenheit des griechischen Textes über A an all diesen Stellen läßt sich nicht ein einziger umgekehrter Fall entgegenhalten, mit einer scheinbaren Ausnahme, die gleich zu besprechen sein wird

und einen Eigennamen betrifft. Unter diesen Umständen läßt sich die These, A sei Originalvorlage des griechischen Textes, nicht halten. Wohl aber wird man finden, daß sämtliche aufgezählten Anstöße, einschließlich Zusätzen, Auslassungen und Gemeinschaften mit schlechten Varianten, sich ungezwungen erklären, sobald man A als sekundäre Version anerkennt, als Übersetzung gleich W, nur bedeutend freier und auch fehlerhafter, aber nach derselben griechischen Vorlage, auf welche die drei übrigen Fassungen hinführen.

Als Bestätigung mögen drei augenfällige Übersetzungsfehler dienen. Zweien davon sahen wir bereits W verfallen. 108, 10: *et non solum* (umgestellt von Schwartz) *commentatitiam fraudem . . ., quam fecerunt, prodentes* sinnlos aus mißverstandenem μονονουχὶ. 122, 9: *ut cognoscerent . . . integritatem et habere* samt vier weiteren Infinitiven, die fälschlich an *cognoscerent* statt an *ut* angeschlossen sind, weil im griechischen Text hinter ὥστε lauter Infinitive folgen. Der dritte, ein prächtiger Schnitzer, 116, 2: *quendam* (*quaedam* A) *de divinis scripturis librum* für τινα τῶν θείων βιβλίων! Daß es sich auch wirklich um mehrere Bücher gehandelt hat, bezeugt der Brief des Iulius ap. sec. 28, 7.

Ich habe mit Absicht eine Reihe von Stellen unterdrückt, die man versucht ist, als Übersetzungslatein für die Priorität des griechischen Wortlautes ins Feld zu führen. Man muß ein guter Kenner des spätkaiserzeitlichen Prosastils sein, um sicher zwischen rhetorischer Manier und etwaigem Unvermögen unterscheiden zu können. Wenn ich eine Auswahl der Stellen bringe, geschieht es mehr, um den schwülstig gezierten Stil dieses Mannes vorzuführen, der zwar niemals dem Hilarius selbst gehören kann, im übrigen aber nirgends besser hinpaßt als nach Gallien, dem Mutterland des sprichwörtlichen *cothurnus Gallicus* (vgl. Norden, Kunstprosa 636).

103, 6: *fidem . . . custodiunt.* 104, 7: *ut omnis quidem dissensio amputaretur, iniqua autem doctrina penitus expulsa pietas sola, quae est in Christo, ab omnibus* (*hominibus* A) *custodiretur.* 105, 1: *cohortatione excitati.* 105, 2: *quod frequenter in murmuratione fuit.* 105, 6/7: Stellung des *quae dicunt.* 105, 8/9: *haec illis facere permissum est.* 109, 3: *arbitramur de cetero neminem ignorare, etiamsi illi . . . voluerint, nihil sufficientes* (= Prädikat) *probare adversus consacerdotes nostros, quos incusant* (*quos*, dafür + *quia* vor *nihil* Schwartz). 110, 6: Stellung von *ex eorum insimulatione.* 111, 6: *factae a Theognito falsae adversum.* 112, 1/2: *necessitatem patiebantur ista tolerare.* 112, 4: *erubescentes quidem confiteri.* 112, 6: *ut propter praesentiam suspicionem quasi mali actus viderentur excludere.* 113, 7: *falsitatem . . . detegerent ac nudarent.* 114, 8: Stellung von *a Machario.* 115, 9: *ex toto.* 116, 1:

ipse totius malitiae Scyrus commentator. 118, 8: *conscientiae ... impulsu praecipitati.* 120, 5/6: *in unum ... convenirent.* 125, 3: *hos* (*horum* A) *omnes* (*homines* A) *longe facite.* 126, 1/2: *ut ab omnibus episcopis idem sentiri* (*sentire* A) *atque unam esse omnium voluntatem ex litterarum consensione sit manifestum.*

4.

Nachdem die Priorität des griechischen Textes und das Verhältnis von A zu ihm nun geklärt ist, dürfen manche kleinen und die wenigen schweren Textschäden in A unbedenklich aus dem Griechischen geheilt werden.

104, 6: ⟨*nos et*⟩ *ipsam* (ohne ⟨*et*⟩ hinter *civitatem*) Schwartz. Bei Feder hängt *ut* (7) fälschlich an *fieri.* 107, 1—4: Der schwer zerrüttete Satz ist auf jeden Fall frei übersetzt; *nam* ⟨*et*⟩*si ex eo quo*⟨*d*⟩ *vocati* [*sunt*] *a Iulio* [*claruit*] *noluerunt* [*noluisse eos*] *venire* ⟨*et*⟩ *ex ipsi*⟨*u*⟩*s litter*[*er*]*is* [*quibus*] *eorum mendacia detecta sunt,* — Parenthese — *tamen* (*licet* A) *etiam* ... Schwartz. Der schwerste Anstoß ist mir das *licet* (5). Ob A die Konstruktion ursprünglich umgekehrt hatte: *nam et* (statt *si*) *ex eo, quo*⟨*d*⟩ *vocati sunt a Iulio ..., claruit noluisse eos venire* ⟨*et*⟩ *ex ... litteris ... quibus ... detecta sunt* — Parenthese — *licet ...*? Eine befriedigende Entwirrung ist nicht mehr möglich. 110, 7: *inter*⟨*ficere vellent et inter*⟩*fecissent* Schwartz. 112, 9: *oppugnarant*; vgl. *fuerant* 7. 113, 2: *conscientia*] *confidentia* wie W. Schwartz. 115, 10: besser doch wohl ⟨*.*.*. adfuerit*⟩. 115, 5/6: ⟨*... quibus* + *unus*⟩. 118, 1: *dei* . 118, 2: ⟨*sed* + *et*⟩. 119, 6: *etiam*] *iam* Schwartz. 119, 7: *Neroniade* [*de*] *Ciliciae* Coustant. 120, 6: auch das eine freie Übertragung; *coetum* widerstreitet dem Sinn: vielleicht steckt *ut* darin. Ich würde es nicht in den Text einbauen. 121, 8: *par*⟨*v*⟩*um* Schwartz. 124, 9: *apostoli cuius*] *apostolicum* Schwartz.

Aber auch dazu sind wir jetzt in der Lage, eine Gruppe bisher übergangener Textstellen anzufassen, die unsere quellenkritische Untersuchung nur erschwert haben würden, weil sie die gemeinsame Betrachtung sämtlicher vier Versionen zumal erfordern. Ich beginne mit einem oben (S.15/16) schon berührten einzigartigen Fall, in dem A einen Eigennamen allein richtig überliefert.

121, 1: *Ario* A, Μακαρίου die Griechen, *Macario* W. Ohne Zweifel ist Arius, Bischof von Petra, der gemeinte Mann. In dem Parallelbericht bei Ath. hist. Arian. 15, 4 und 18 steht eindeutig Ἄρειος neben Ἀστέριος, genau wie hier 121, 18. Auch die Unterschriftenlisten von Serdika (Feder Hil. S. 137 Nr. 41/2, Ath. ap. sec. 48, 2 Nr. 54 und 61)

bringen die beiden Namen dicht nebeneinander, nirgends einen Μακάριος, der durch Verwechslung mit dem gleichnamigen Presbyter 114, 26ff. an unsere Textstelle gekommen sein muß. Schlüsse über das Alter von A darf man darauf nicht bauen. Eigennamen sind überall am unzuverlässigsten überliefert. A selbst ist voller Beispiele dafür: Gleich an derselben Stelle hat es statt *Asterius* fälschlich *Stephanus*, den Θεόδουλος von 110, 24 macht es zu einem *Theodosus*, den uns oft bezeugten Ἰσχύρας schreibt es regelmäßig *Scyrus*, Θεόγνιος einmal *Diognitus* (106, 2/3; vgl. 111, 18 Διογνίου bei Ath. R, Διόγνιος in sämtlichen Handschriften ap. sec. 72, 4), sonst *Theognitus*.

Noch an einer zweiten Aufzählung von Eigennamen weicht A von den drei übrigen Texten ab, 119, 6: τοὺς περὶ Εὐσέβιον die Griechen, *Eusebium et eius socios* W, *Eusebios duos* A. Sachlich ist eins so richtig wie das andere, indem Euseb von Caesarea der bedeutendste Mitkämpfer seines Namensvetters von Nikomedien war. Aber οἱ περὶ Εὐσέβιον (d. h. den Nikomedier) ist in unserer Urkunde (106, 17. 117, 24 und besonders deutlich 123, 19) wie auch bei Athanasius ein so fester Begriff, daß die griechische Überlieferung an unserer Stelle alle Wahrscheinlichkeit für sich hat (vgl. auch Turner 654, 22). Zur Lesart von A vgl. den Satz Feder Hil. 184, 6 aus der epistula ad Constantium derselben Synode, wo ganz wie in A die *duo Eusebii* mit denselben Namen wie hier verbunden sind.

103, 14: Der Eingangsgruß der Enzyklika ist nur bei Thd. und W ganz überliefert. Bei A fehlt er überhaupt, Ath. hat die Liste mit den Provinzen der Teilnehmer gestrichen. Die Listen W und Thd. differieren um siebzehn zwischen Ῥοδόπης und Παλαιστίνης bei Thd. eingeschobene Namen, umfassend kleinasiatische Provinzen, Ägypten und Libyen. Statt Ῥοδόπης hat W *Europe*. Da im Kopf des Schreibens derselben Synode an die Kirche von Alexandria (Ath. ap. sec. 37, 1) Rhodope, nicht Europe aufgezählt ist, muß man W korrigieren (Feder Studien II 67), zumal W selbst f. 104b als Teilnehmer der Synode einen *Olympios de Eno Rodopes* bezeugt Turner a. a. O. 662 (Feder Stud. II 50). Über unsere Quellen zur Nachprüfung der auf der Synode vertretenen Provinzen vgl. Feder Stud. II 64ff., Opitz zu ap. sec. 48, 2, Schwartz ZNW 30, 1931, 3. Der Herkunftsbereich der etwa neunzig in den verschiedenen Unterschriftenlisten (Ath. ap. sec. 48, 2ff., Feder Hil. 131ff., W, Canones) bezeugten Teilnehmer der Synode deckt sich mit den von W an unserer Stelle genannten Provinzen bis auf die Sitze zweier Bischöfe, die darin nicht untergebracht werden können: *Athanasius ab Alexandria* (Hil. Nr. 31, Ath. Nr. 58)

und *Diodorus ab Asia de Tenedos* (Hil. Nr. 25, Ath. Nr. 31). Die etwa 100 Bischöfe, die ihre Zustimmung, ohne zur Synode zu erscheinen, schriftlich einsandten (ap. sec. 48, 1. 50, 4), verringern, wenn man sie den übrigen Unterschriften zurechnet, Theodorets Überschuß an Provinzen nach Ath. apol. sec. 1, 2, hist. Arian. 28 und den Listen (vor allem ap. sec. 49/50, wozu vgl. Opitz) um Ägypten, Thebais, Libyen, Galatien, Pamphylien. Aber selbst dann bleiben in Theodorets Aufzählung immer noch kleinasiatische Provinzen, die nach allen übrigen Quellen fest in Händen der Orientalen waren (vgl. Feder II 94). Da man diese auf jeden Fall als interpoliert ansehen muß, scheint es mir geboten, auch dem restlichen Überschuß Theodorets zu mißtrauen und für authentisch die Listen in W zu halten, die nur die persönlich auf der Synode anwesenden Bischöfe umfaßt.

104, 16: ὡς μηδὲ τὴν εὐσέβειαν (Ath. BKOR, εὐλάβειαν E, ἀκοὴν Thd.) τῶν εὐσεβεστάτων (Ath. KORE, εὐλαβεστάτων B, θεοφιλεστάτων Thd.) βασιλέων λαθεῖν; im nächsten Satz (18): οἱ εὐσεβέστατοι (Ath., Thd. außer A, θεοφιλέστατοι Thd. A.) βασιλεῖς. Die Lateiner, die an beiden Stellen das nämliche Adjektiv haben, *clementissimi* A, *piissimi* W, sprechen gegen Thd. für das zweimalige εὐσεβέστατοι des Ath. Mit *pietatem* (A) und *bonitatem* (W) zeugen sie gegen Thd.s ἀκοὴν, das auf den ersten Blick besser scheint als Aths εὐσέβειαν, das man natürlich als reinen Titel nehmen muß. Vielleicht ist mit Ath. E εὐλάβειαν zu schreiben, da die Lateiner Substantiv und Adjektiv jeweils von verschiedenen Worten bilden. Bei A ist der Satz übrigens zur Unverständlichkeit verstümmelt: *non religiosam pietatem inclementissimorum imperatorum latere.* Es sieht so aus, als habe A das ὡς hinter πίστεως übersehen und den folgenden Text, ohne ihn zu verstehen, sklavisch Wort für Wort übersetzt.

108, 18: καίτοι πάντων ἡμῶν (τῶν Thd.) συνελθόντων ἐπισκόπων καὶ (> Thd.) μάλιστα ... Ὁσίου ... ἀναμενόντων καὶ προτρεπομένων ... Bei Ath. ist συνελθόντων Prädikat, ἀναμενόντων Apposition, μάλιστα muß zu συνελθόντων gezogen werden. Letzteres ergibt Unsinn: »Wir alle kamen zusammen, besonders Ossius«. Bei Thd. fehlt ἡμῶν, συνελθόντων wird dadurch Attribut, ἀναμενόντων Prädikat. Nun hat μάλιστα einen Sinn: »Alle Bischöfe, besonders der alte Ossius warteten und riefen«. Noch besser wäre aber mit Schwartz ἡμῶν + τῶν, und so stand es auch sicher im Original. W folgt mit *videlicet episcopis conventis omnibus et praecipue ... Osio* Thd., fügt aber vor *expectantibus* ein unglückliches *et* ein, wodurch *conventis* doch wieder Prädikat wird. A folgt Ath., streicht καίτοι und fängt mit *expectantibus* einen neuen Satz an, den es unter Beseitigung des ἀλλὰ (23) mit dem folgenden verbindet. Auch hier hat

maxime die schlechte Beziehung auf das Zusammenkommen. In dem Zusatz *qui tantum laborem . . . ut* (4/5) sehe ich eine glossenhafte Dublette zu *et propter . . . fidem* (3/4), die wohl auszuklammern ist. Wie Feder kann man den Satz jedenfalls nicht stehen lassen. Schwartz schreibt *pui⟨a⟩* (4) und streicht *ut* (5).

109, 25: δεσμὰ γὰρ ἦν καὶ σίδηρα προφερόμενα (+ καὶ Thd.), ἀπ' ἐξοριστίας ἐπανελθόντες ἄνθρωποι καὶ παρὰ τῶν ἔτι (ἐκεῖ Thd. außer H) κατεχομένων εἰς ἐξοριστίαν (ἐν ἐξορίαις Thd.) ἐλθόντες ἦσαν συλλειτουργοί, συγγενεῖς καὶ φίλοι δὲ (> Thd.) τῶν δι' αὐτῶν ἀποθανόντων παρεγένοντο. Eine viergliedrige Aufzählung: 1. Ketten, 2. zurückgekehrte Verbannte, 3. Amtsbrüder noch Verbannter, 4. Verwandte von Getöteten. Glied zwei und drei sind durch das gemeinsame Verbum ἐλθόντες ἦσαν verbunden. Letzteres haben Thd. und die Übersetzer nicht verstanden. Thd. zieht Glied zwei mit + καὶ zu Glied eins. W macht die zurückgekehrten Verbannten zum logischen Subjekt von Glied eins, als ob es läse ⟨ὑπ'⟩ ἀπ' ἐξοριστίας ἐπανελθόντ(ων) ἀνθρώπ(ω)ν — bei abgekürzten Endungen war das möglich —, und fährt in wortwörtlicher Übertragung fort *et ab his qui adhuc tenebantur in exilio* (hier starke Interpunktion Turner) *venerunt comministri* (statt *enim ministri* Turner) *parentes et amici* (ohne δὲ wie Thd.) *mortuorum propter ipsos*, was dem Sinn nach nie ganz befriedigt, wie man es auch gliedert. A liest offenbar δεσμὰ γὰρ καὶ σίδηρα προσέφερον, was mir nach einer guten Variante aussieht, möglicherweise sogar der Originaltext ist; denn Zeugnisse sind die Ketten eigentlich nur in Verbindung mit ihren Trägern: siehe den folgenden Satz (20) und vgl. Theod. h. c. I 7, 5. Im übrigen überträgt A hier sehr frei: *et rursum* für καὶ (18), *missi* für ἐλθόντες ἦσαν, der Rest ist willkürlich erweitert. Schwartz' *comministri* für das überlieferte *missi* führt die Härte ein, daß *ab his* nachträglich in die zwei *vel eorum* gespalten wird. Außerdem stecken die συλλειτουργοὶ schon in den *fratres* 2.

110, 23: ἀπέθανεν (ἀνέστη Thd.) οὖν ὁ συλλειτουργὸς ἡμῶν ὁ μακαρίτης Θεόδουλος φεύγων αὐτῶν τὴν διαβολήν. Θεόδουλος ist nicht in den Unterschriftenlisten enthalten. Das Beiwort μακαρίτης, das nur Gestorbenen zukommt (so 116, 26. 124, 17) zeigt, daß er zur Zeit, als der Brief verfaßt wurde, tot war. Dies beides spricht für ἀπέθανεν, das man nur nicht falsch auffassen darf. Tatsache ist, daß Θεόδουλος wie auch andere Bischöfe den Händen seiner Verfolger entkam: Ath. hist. Arian. 19, 2, de fuga 3, 4. Offenbar in der Zeit seiner Verborgenheit fand er den Tod, ohne Beihilfe der Eusebianer zwar — φεύγων αὐτῶν τὴν διαβολήν —, denen dennoch mit der namentlichen Erwähnung hier halb und halb die Schuld daran zugeschoben

werden soll. Nur durch ἀπέθανεν ist der Fall wert, vor den folgenden ἄλλοι (25) hervorgehoben zu werden. Thd.s ἀνέστη ist Konjektur eines, der an ἀπέθανεν des Zusammenhangs wegen Anstoß nahm. Opitz, der es in den Text setzt, versteht ἀνέστη »er entzog sich durch die Flucht«. Diese Bedeutung von »entweichen« scheint ἀνέστη mir aber nicht zu besitzen. Es heißt entweder »sich erheben« oder »aufbrechen«; von einem belagernden Heer gesagt, kann es »abrücken« bedeuten, aber auch das ist noch kein »Entweichen«. So übersetzt denn auch W »*surrexit*«, »er stand auf«, d. h. als Zeuge. A aber mit *decessit* gibt ἀπέθανεν wieder. Die bloße Flucht des Θεόδουλος brauchte nicht in den Vordergrund gestellt zu werden. Es war nichts anderes, als was die übrigen auch taten.

114, 27: ἐμαρτύρησαν μὲν οἱ παραγενόμενοι ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Μαρεώτου καὶ τῶν (so Ath. Theod. BHNGSLF, + λοιπῶν Thd. AB, + ἄλλων Thd. T) τόπων (> Thd. B). Die Stelle ist aus Athanasius zu heilen, der die Vorkommnisse, um die es sich hier handelt, in der ap. sec. ausführlichst berichtet. Zum Ganzen vergleiche Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche III 118. 122/3. Der τόπος 115, 23, an dem der Frevel sich abgespielt haben soll, war das Heimatdorf des Ischyras (ap. sec. 63, 2. 74, 3) in der Mareotis, dem Landbezirk von Alexandria (63, 2. 85, 3); die sogenannte Kirche daselbst war in Wirklichkeit ein privates Wohnhaus (76, 3). Die Gemeinden der Mareotis unterstanden dem Bischof von Alexandria (85, 3 Sokr. I 27) und den von ihm eingesetzten Presbytern, die bis zu zehn und mehr τόποι unter sich hatten (63, 3. 85, 3; Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums II 141). So wohnte im Dorf des Ischyras z. B. kein Presbyter (11, 5), die nächsten Gottesdienste fanden im Nachbardorfe statt (85, 4). Da die Presbyter der Mareotis den Bischof bei seinen Visitationsreisen durch die Landschaft begleiteten (17, 1. 74, 6), waren sie nebst ihren Amtsbrüdern aus der Stadt die gegebenen Zeugen in vorliegender Sache (14, 1). Auf ihre mündlichen (z. B. 28, 2) und schriftlichen (64, 67) Aussagen beruft sich Athanasius immer wieder in seiner Rechtfertigung. So sind es denn auch in Serdika wieder Zeugen aus Alexandria (schriftlich Turner 655, 86) und den τόποι der Mareotis (schriftlich Turner 659, 7. 657, 6), die unterstützt von den Bischöfen ganz Ägyptens für Ath. eintraten. Man muß nur das καὶ hinter Μαρεώτου streichen, so steht das im Text und das unverständliche καὶ τῶν τόπων ist geheilt. Der Zusatz λοιπῶν (ἄλλων) bei Thd. ABT ist eine Fehlkonjektur. Was soll unbestimmtes καὶ τῶν λοιπῶν τόπων, wenn darauf noch namentlich Ägypten folgt? W übersetzt, offenbar nach einer unversehrten Vorlage, *de Alexandriae* (!) *et Mareotae locis ipsis*, wobei *ipsis* etwas

stärker als τῶν ist; »die in Frage kommenden Orte«. Ein Rätsel ist der Text von A: *ex Alexandria de eodem loco eo. Eo* scheint mir sicher Dittographie. Ob ein verlesenes Μαρεώτου in *de eodem* steckt? Das Merkwürdigste ist, daß 116, 11f. die Worte *in eodem loco*, dort nicht anstatt, sondern neben *apud Mareotem* von A zugesetzt sind, wodurch die Aussage jenes Satzes sehr eingeschränkt wird. Dabei ist die griechische Fassung μηδὲ ὅλως ἐσχηκέναι Μελίτιον εἰς τὸν Μαρεώτην (zu εἰς vgl. 110, 18 εἰς ἐξοριστίαν) ἐκκλησίαν ἢ λειτουργὸν, die mit Athanasius' Darstellung ap. sec. 63, 2. 72, 1 übereinstimmt, sicher die echte.

116, 20ff.: καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ παμπόνηρος Ἰσχύρας ψευσάμενος ἐπὶ τῷ εἰρηκέναι κεκαυκέναι τὸν Ἀθανάσιόν τινα τῶν θείων βιβλίων καὶ διηλέγχθαι (Ath. BKOE, διηλέχθαι R, ψεύσασθαι Thd. B διαψεύσασθαι Thd. außer B) ὡμολόγησε . . . νοσεῖν. Der römische Bischof Iulius zitiert dieselbe Stelle der ὑπομνήματα (115, 21) in dem Schreiben ap. sec. 28, 7: ἄλλως τε καὶ ἐν ἄλλοις ὁ Ἰσχύρας ψευσάμενος ἐδείκνυτο ὑπὸ Ἀθανασίου ἐκ τῶν ὑπομνημάτων. κατηγορήσας γὰρ ὡς βιβλίων κεκαυμένων . . . ἠλέγχθη ὑφ' ὧν αὐτὸς ἤνεγκε μαρτύρων ψευσάμενος. Der Sinn des verderbten Satzes läßt sich damit sicher bestimmen: »Sogar Ischyras selbst gab, nachdem seine Behauptungen als Lüge entlarvt waren, zu, damals krank gewesen zu sein«. Das Wort διηλέγχθαι ist also ganz am Platz, nur die Form muß mit Valois in διελεγχθείς geändert werden, das durch die Übersetzung *convictus* (A) gestützt wird. Die Verbindung ψευσάμενος ἐπὶ τῷ εἰρηκέναι κεκαυκέναι ist kein schönes Griechisch, scheint mir aber in Ordnung. Dürfte man W für eine Primärquelle ansehen, würde sein *qui mentitus est dicendo . . . ussisse* hier zweifellos als die Vorlage des Griechischen erscheinen. Aber so gut wie W konnte auch die authentische lateinische Parallelversion unserer Urkunde an dieser Stelle ein Gerundium haben, und wie hätte man dieses griechisch wortgetreuer wiedergeben können als so? Ich führe damit keine Größe ein, mit der nicht ohnehin fest zu rechnen ist. Es war das Hauptanliegen jenes oft zitierten Aufsatzes von Schwartz zu erweisen, »daß auf der Synode von Serdika, obgleich die Stadt selbst im griechischen Sprachgebiet lag, doch in der Regel lateinisch gesprochen wurde und daß die Schreiben und Beschlüsse der Synode in derselben Sprache abgefaßt waren.« Freilich weist nun die schon genannte Stelle ap. sec. 28, 7 noch auf eine andere Möglichkeit, unseren Satz zu verstehen: indem man ψευσάμενος mit διελεγχθείς verbindet (vgl. dort ψευσάμενος ἐδείκνυτο . . . ἐλέγχθη ψευσάμενος); das καὶ vor διελεγχθεὶς wäre dann, wie auch Opitz erwägt, zu streichen, ἐπὶ bezeichnete den Gegenstand des ἔλεγχος (vgl. ap. sec. 38, 2: διελεγχομένους ἐπὶ τοῖς ψεύσμασι). Da-

gegen spricht, und das doch wohl sehr gewichtig, die mißverständliche Stellung von ψευσάμενος vor ἐπὶ und weit entfernt von διελεγχθείς, neben das es gehören würde (vgl. a. a. O. und hist. Arian. 15, 4. 18, 2 μὴ ἐλεγχθῶσι συκοφάνται). Immerhin steckt diese Auffassung vielleicht irgendwie hinter Thd.s korruptem διαψεύσασθαι (an Stelle διηλέγχθαι bei Ath.), woraus Parmentier διελεγχθεὶς ψευσάμενος zu kombinieren vorschlug. Mir ist unglaubhaft, daß ein so einfacher Gedanke derart geschwollen und häßlich ausgedrückt sein sollte. Aus den beiden Lateinern ist darum nichts verläßliches zu gewinnen, weil sie die eigentliche Verderbnis des Satzes, διηλέγχθαι, umgehen. A, das ψευσάμενος in *commentator* attributiv zu *Scyrus* zieht, macht εἰρηκέναι selbständig und Satzschluß vor ὡμολόγησε; W schreibt, ebenfalls mit Interpunktion vor ὡμολόγησε, in loser Anlehnung an die Vokabeln der unverstandenen Vorlage *et in hoc suum mendacium demonstravit. nam confessus est* ..., was auffallend an Stellen wie 107, 15. 113, 14 anklingt.

117, 21: ἵνα τῷ ὀνόματι τούτῳ δόξωσι (+ ἐπὶ Thd.) τῇ συκοφαντίᾳ (τῆς συκοφαντίας Thd. AL) καταπλήττειν τοὺς ἀκούοντας. Der Sinn des Satzes wird auch ohne das unsicher überlieferte ἐπὶ τῇ συκοφαντίᾳ klar: *ut hoc nomine* (d. h. episcopi) *obstupefaciant audientes* (W), wobei δόξωσι (wie 112, 22) besagt, daß die Einschüchterung auf bloßer Vorspiegelung beruht. Ein zweiter instrumentaler Dativ τῇ συκοφαντίᾳ neben τῷ ὀνόματι τούτῳ ist gedanklich wie sprachlich sehr ungeschickt. Dagegen paßt ἐπὶ τῇ συκοφαντίᾳ »*in suis calumniis*«, wie Cassiodor übersetzt, mit ἐπὶ als Ausdruck der (zeitlich) begleitenden Umstände ähnlich wie in dem eben besprochenen ψευσάμενος ἐπὶ τῷ εἰρηκέναι 116, 22. Beide Lateiner übersetzen, offenbar nach verderbter Vorlage, frei: *audientes eorum calumnias* W; *ut videantur falsitatem suam tegere apud audientes* in Anklang an 105, 8 A.

118, 28: Im vorangehenden Satz wurde gezeigt, wie recht die Arianer hatten zu fliehen: Das böse Gewissen vor all den aufmarschierten Zeugen trieb sie fort. Zur weiteren Begründung dieses schlechten Gewissens werden die bisher erwähnten Verbrechen (πρὸς τούτοις πᾶσι) hier um eine Reihe neuer Beschuldigungen vermehrt, die bei Ath. passend mit ἐπεὶ angeschlossen sind. Bei W entspricht dem genau der relative Anschluß *qui itaque*, wobei *itaque* freilich eine gedankenlose Übersetzung des hier rein bestätigenden τοίνυν ist. Theodorets ἔτι statt ἐπεὶ rückt die speziellen Aussagen ἐδέξαντο — προήγαγον fälschlich auf eine Stufe mit dem allgemeinen ἐβεβαίωσαν und πεποιήκασιν. Ich sehe es darum als Verschreibung aus ἐπεὶ an. *Quid igitur* bei A wird man am besten in *qui*[*d*] *igitur*

(*igitur* für τοίνυν wie 124, 7) verbessern. Feders Auffassung »*quid igitur*?«, die Turner als Konjektur aus [ἔ]τι τοίνυν auch in W einführen möchte, überzeugt mich nicht.

124, 21: χωρίζοντας] Ath. + τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας θεότητος Thd. Der Zusatz stimmt genau zu der bei Thd. auf die Enzyklika folgenden theologischen Erklärung (vgl. oben S. 2) II 8, 39: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (noch einmal 43 Ende, 45 Mitte); 45 Anfang: μίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ θεότητα; 40 Anf.: μηδέ ποτε πατέρα χωρὶς υἱοῦ μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι (noch einmal 41 Anf.). Οὐσία stünde also als Zitat der orientalischen Gegensynode statt ὑπόστασις. Aber deren Glaubensbekenntnis (erhalten Ath. de syn. 25, vgl. Feder Hil. 68ff.) gebraucht gerade gar nicht οὐσία, sondern ebenfalls (S. 72, 21 links) ὑπόστασις. Es scheint mir darum nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Thd.s Zusatz nicht doch bloß eine spätere Erweiterung der knappen Fassung bei Ath. ist. A folgt Ath., W mit + *a substantia* (Bal., *ad substantiam* W) *patris ac* (Bal., *hac* W) *deitate atque* (*dealitate atque* Turner, *de et qualitate* W) dem Text des Thd.

124, 24: ἔστωσαν τοίνυν ὑμῖν (Ath., Thd. LA^c, ἡμῖν Thd. A*NGSF, καὶ ἡμῖν Thd. BT; + καὶ πᾶσιν Thd.) ἀνάθεμα. Was die Synode (124, 19—21) beschlossen, sollen die Gemeinden allerorts durchführen: also ὑμῖν. Der Zusatz καὶ πᾶσιν ist nur eine verkehrte Konjektur zu dem falschen ἡμῖν. A schreibt *nobis*, W in freier Kombination *vobis omnibus*.

Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus.

Von Lic. **Gerhard Sass** in Greifswald.
(Greifswald, Friedrich-Krüger-Str. 17.)

Das Wort δοῦλος erscheint häufig bei Paulus (etwa 30mal), aber nicht immer in gleicher Bedeutung[1]. Nach griechischem Sprachgebrauch ist der δοῦλος der Unfreie, Leibeigene, in irgendeinem unnatürlichen Abhängigkeitsverhältnis stehende Mensch, — gegenüber dem Herrn oder — in umfassendem Sinne — dem Freien. Paulus kennt diese Bedeutung des Wortes. Aber er verwendet es auch in religiösem Sinne vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Solcher Sprachgebrauch ist aber dem Griechischen fremd[2].

[1]) Vgl. z. B. Gal 4 7 mit I Cor 7 23 usw. [2]) Mit Rengstorf ThW II S. 267: Der Grieche kann ursprünglich sein Verhältnis zu Gott nicht mit δοῦλος bezeichnen,

Merkwürdiger noch ist die Verwendung des Begriffs Rm 1 1 Gal 1 10 Phil 1 1 Tit 1 1. Es ist z. B. längst erkannt, daß δοῦλος Rm 1 1 mehr ausdrücken soll, als nur ein Leibeigenschaftsverhältnis des Apostels zum erhöhten Herrn[3]. Ein mehr würdevoller als demütiger Sinn des Wortes läßt sich nun aber gar nicht durch eine Untersuchung der griechischen Wortgruppe erklären. Folgerichtig wird man die Wurzeln des religiösen Gebrauchs von δοῦλος in den theologischen Gedanken des AT vermuten dürfen. Diese eine Frage, wie überhaupt δοῦλος zur Würdebezeichnung werden konnte, werden wir verfolgen und alles, was nicht zu ihrer Begründung und Weiterführung dient, beiseite lassen[4].

a) Der ATliche Sprachgebrauch.

1. Das hebräische Äquivalent zu δοῦλος, עֶבֶד, ursprünglich den Sklaven und Leibeigenen bezeichnend, hat sich doch in einer eigenen Richtung weiter entwickelt. (עבד = arbeiten, dienen, eine Gottheit verehren!) Der Untertan in seinem Verhältnis zum König wird als עֶבֶד charakterisiert. Dies Verhältnis ist dann übertragen auf die Beziehung des Menschen zu Gott: Der Mensch ist dem König Jahwe unterworfen und zum Dienst für ihn verpflichtet[5]. Besondere Treue Einzelner gegenüber Jahwe führte dann dazu, in dem Prädikat עֶבֶד eine Art Anerkennung zu sehen und daher Männer der israelitischen Geschichte, die sich besonders ausgezeichnet haben, mit עֶבֶד יְהוָה zu bezeichnen. Schon hierin liegt also der Hauptton nicht mehr auf dem Dienstverhältnis[6]. Es ist etwas Besonderes, wenn ein Mann »Knecht Gottes« genannt werden kann, und nicht jeder Gläubige ist in diesem Sinne auch עֶבֶד. Aber auch an den angeführten Stellen läßt sich עֶבֶד noch nicht als Amtsbegriff verstehen. Dazu wird es erst, wenn ein

weil jegliches Sklaventum in seinen Augen des freien Mannes nicht würdig ist. Die wenigen Stellen, an denen dieser Sprachgebrauch sich findet, mögen aus dem Einfluß orientalischer Kulte und Mysterien zu erklären sein (vgl. W. Bauer WB 3. Aufl. zu δοῦλος). (Die von Deißmann, Licht vom Osten 4. Aufl. 1923 S. 271, angeführte sakrale Sklavenbefreiung, die bei Paulus an manchen Stellen durch das Bild vom δοῦλος ausgedrückt wird, kann bei den Stellen, um die es uns hier geht, außer acht gelassen werden.) [3]) Vgl. schon Luther, Rm 1515/16 z. St. [4]) ... etwa gegenüber Rengstorf, der in seinem ausführlichen Artikel alle Einzelzüge und Probleme berücksichtigen mußte. [5]) z. B. Neh 1 10 von dem Volk Israel gesagt, II Reg 9 7 10 23 Jes 54 17 63 17 65 8 Ps 34 23 u. ö. von den Verehrern Gottes. [6]) Gegen Rengstorf ThW II S. 270: »Die begriffsgeschichtliche Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt da, wo die Wortgruppe dazu dient, das Abhängigkeits- und Dienstverhältnis zu beschreiben, in dem der Mensch zu Gott steht«.

völlig neues Moment die begriffsgeschichtliche Entwicklung beeinflußt. Dieses Moment ist die Möglichkeit und der Begriff der Erwählung.

2. An zahlreichen Stellen macht allein der Auftrag Gottes an einen Menschen diesen zum עֶבֶד יְהוָה. Die Fähigkeit, der Glaube, die Treue des Erwählten spielt gar keine Rolle. Seine Würde hat er nicht aus sich und seinem Gehorsam, sondern allein aus Gottes Wahl und Auftrag, aus dem Werk, das Gott durch ihn tut. Z. B.:

Ps 105 26 »Dann sandte er Mose, seinen Knecht und Aaron, den er erkoren«. (»Knecht« und »erkoren« sind Parallelismen.)

Jer 7 25 25 4 26 5 u. ö. die immer wiederkehrende Formel: Meine Knechte, die Propheten.

Bei kollektivem Gebrauch von עֶבֶד gilt das Gleiche: Jahwe setzt mit dem Volk seinen Willen durch:

Jes 43 10 »Ihr seid meine Zeugen — so lautet der Ausspruch des Herrn — »und seid mein Knecht, den ich erwählt habe«.

Jes 44 1-2 »Jakob, mein Knecht, und du, Israel, das ich erwählt habe«. Jes 41 9 42 1 u. ö.

So macht allein die Erwählung, der Auftrag Gottes einen Menschen oder ein Volk zum עֶבֶד. Die Richtigkeit dieses Schlusses bestätigen die Stellen, an denen etwa Nebukadnezar und Cyrus, also Nicht-Israeliten, Ungläubige, den Titel עֶבֶד tragen: Jer 25 9 27 6 43 10. In den sicher auf Cyrus zu beziehenden Liedern (Jes 44 24-28 45 1-7, wohl auch 48 12-15) sind noch erstaunlichere Aussagen gemacht. 45 4-5: Cyrus ist erwählt, ohne daß er Jahwe kannte. Er ist Gottes Gesalbter (45 1) und Liebling (48 14). Er ist von Gott berufen (48 15) und »von Geburt an zu seinem Knecht gebildet« (49 5).

3. Auf Grund dieses Tatbestandes können wir den begriffsgeschichtlichen Höhepunkt der Wortgruppe nicht mehr darin sehen, daß das »Abhängigkeits- und Dienstverhältnis« des עֶבֶד von irdischen Verhältnissen nun auch auf die Beziehung des Menschen zu Gott übertragen wird[6]. Der Höhepunkt der Entwicklung liegt vielmehr darin, daß der Begriff עֶבֶד den Klang des Dienenmüssens, der erzwungenen Abhängigkeit verliert und im Gegenteil zu einer ehrenvollen Auszeichnung wird. Es wird schließlich nur noch gesehen, daß Gott etwas tut, nämlich durch Menschen seinen Willen ausführt. Es wird dabei nicht gefragt, ob dieses Handeln Gottes den Menschen vielleicht in eine zwangvolle Abhängigkeit führen könnte — gewiß tut es das! —, sondern es wird nur darauf gesehen, daß Gottes unbegreifliche Gnade einzelne Menschen beruft, durch sie handelt und sie dadurch in den Augen der Welt erhebt und ehrt.

Am Ende der Entwicklung des Begriffs steht also ein Bedeutungswandel, der durch eine Änderung der Blickrichtung zustande kommt.

Auf den Menschen gesehen ist der עֶבֶד Sklave, untertäniger Knecht von Menschen, von Königen, auch von Gott. Aber auf Gott gesehen wird der Mensch, den Gott zum עֶבֶד macht, zu einem Werkzeug in Gottes Hand, ganz unabhängig davon, ob dieser Mensch etwas davon weiß. Deshalb ist auch Gehorsam oder Ungehorsam des עֶבֶד gar nicht entscheidend[7]. Weil Gott durch sie etwas getan hat oder tun will, sind Mose, Josua, David, die Propheten, Israel, Nebukadnezar, Cyrus seine Knechte, nicht, weil sie seinem Anspruch in besonderer Weise gehorcht hätten.

Das Verhältnis eines עֶבֶד zu Gott ist also kein natürliches, etwa schon durch die Geschöpflichkeit des Menschen dem Schöpfer gegenüber gegebenes, sondern dies Verhältnis ist erst von Gott — nach seinem freien und unerforschlichen Ratschluß — geschaffen. So ist also, wo im AT vom עֶבֶד יְהוָה als »Ehrentitel« gesprochen wird, nicht vom »Dienst« eines Menschen, sondern allein vom Werk Gottes die Rede. Einen עֶבֶד im ATlichen Sinne gibt es nur dort, wo ein lebendiger Gott sich offenbart und handelt.

Diesen Sprachgebrauch und Gedanken kennt auch das Spätjudentum: vgl. I Macc 4 30 II Macc 1 2 u. ö. Damit — und auch infolge der inneren Zusammengehörigkeit des Handelns Gottes in der Geschichte des AT wie des NT — ist die Möglichkeit eines Zusammenhanges des ATlichen Sprachgebrauchs mit NTlichen Stellen gegeben.

b) Der paulinische Sprachgebrauch[8].

1. Wir finden bei Paulus die ganze Skala der Begriffsschattierungen von dem einfachen griechischen Wortinhalt bis zur letzten und feinsten Entwicklungsstufe des hebräischen Äquivalents. Paulus bezeichnet mit δοῦλος häufig einen soziologischen Tatbestand. Das entspricht noch dem griechischen Inhalt des Begriffes:

»Sklave« als sozialer Stand: I Cor 7 21.

»Sklave« als Gegensatz zum »Freien«: I Cor 12 13 Gal 3 28 Eph 6 8 Col 3 11.

»Sklave« als Gegensatz zum »Herrn«: Eph 6 5 Col 3 22 4 1 I Tim 6 1 Tit 2 9.

Dieses Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn verwendet Paulus gern als Bild für einen ethischen Sachverhalt. Vgl. Rm 6 16, wo der Übergang von der Sache zum Bild noch ganz deutlich ist: Um die Knechtschaft unter der Sünde beschreiben zu können, erinnert Paulus

[7]) Vgl. dagegen Rengstorf ThW S. 271 (oben). [8]) Vgl. Bauer WB 3. Aufl. zu δοῦλος, Rengstorf ThW II S. 276ff.

an das Verhältnis eines Knechtes zu seinem irdischen Herrn. Wem der Knecht sich verdingt, dem muß er gehorchen. Es ist wichtig, daß in diesem Verhältnis zunächst die Möglichkeit einer freien Entscheidung auf Seiten des Knechtes besteht. Er kann bestimmen, wem er dienen und gehorsam sein will. Ebenso ist ein Knecht der Sünde, wer sich der Sünde verdingt. Rm 6 17. 20 kehrt das gleiche Bild wieder.

Den Übergang vom soziologischen über den bildlichen zum religiösen Gebrauch des Begriffs bildet die Vertiefung des soziologischen Verhältnisses zu einem religiös-sittlichen. Vgl. Eph 6 5-6 und Col 3 22: Das Dienstverhältnis des christlichen Sklaven tritt in das Licht des Verhältnisses, das ihn mit Christus verbindet. So ist es richtig, daß der Dienst für den irdischen Herrn »als ein Teil des Verhaltens angesehen wird, das der Christ Gott schuldet«[9]. Nach Col 4 1 gilt das gleiche von den Herren, die nicht vergessen dürfen, daß sie über sich den gleichen Herrn haben wie die Sklaven.

Die rein religiöse Anwendung des Begriffs, δοῦλος Χριστοῦ oder θεοῦ, die dem griechischen Sprachgebrauch fremd ist, findet sich bei Paulus häufig. Diese Übertragung des Herr—Knecht-Verhältnisses auf das Gottesverhältnis haben wir im AT festgestellt. Ist der paulinische Sprachgebrauch davon abhängig, so müßte sich wohl auch die eine, im AT verfolgte Linie des Begriffs bei Paulus finden. Das müssen wir im einzelnen untersuchen[10].

Es ist wohl nicht zufällig, daß Paulus von den Christen als den δοῦλοι Χριστοῦ oder θεοῦ kaum spricht, nur I Cor 7 22-23. Aber hier ist deutlich, daß die ganz allgemeine Bezeichnung des »Freien«, der Christ geworden ist, mit δοῦλος Χριστοῦ lediglich durch das Wortspiel hervorgerufen ist[11]. Paulus stellt dem Sklavenstand den des Freien gegenüber. Durch die Berufung zu Christus wird diese soziale Schichtung umgestaltet. Der Sklave wird zum Freigelassenen des Herrn und der Freie zum Sklaven des Herrn, — vom Glauben her gesehen. In den Augen der Welt bleibt ihre soziale Lage unverändert. Die Gegenüberstellung von ἀπελεύθερος κυρίου und δοῦλος Χριστοῦ beweist, daß hier einfach soziale Verhältnisse auf das Christusverhältnis übertragen sind. Es läßt sich aus dieser Stelle also nicht schließen, daß jeder Christ auch δοῦλος Χριστοῦ sein müßte in jenem hervorragenden Sinne, den wir noch an der Bezeichnung einzelner mit δοῦλος Χριστοῦ fest-

---

[9]) So Rengstorf ThW II S. 275. [10]) Die Bezeichnung Christi als δοῦλος Phil 2 7 können wir in der Untersuchung übergehen. Sie fällt aus dem Rahmen des paulinischen Sprachgebrauchs heraus. Außerdem sollen uns nur die Christen und vor allem Paulus als δοῦλος beschäftigen, nicht aber Christus. [11]) Vgl. Lietzmann Hdb. 2. Aufl. z. St. S. 22 ». . . unter dem Druck des rhetorischen Gegensatzes . . .«

stellen werden. (Selbst an der genannten Stelle war wieder das Wirken Gottes primär. Gott selbst beruft die Menschen — auch in ihren sozialen Stand.)

Eph 6 5-6 ist die zweite Stelle, an der Paulus von Christen als δοῦλοι Χριστοῦ zu sprechen scheint: Ein christlicher δοῦλος tut den Willen Gottes von Herzen, d. h. er dient seinem irdischen Herrn um Christi willen, und dient in dem Stand, in den er berufen ist, Christus. Auch hier läßt sich aus dem δοῦλοι Χριστοῦ nicht schließen, daß Paulus allen Christen diese Bezeichnung zulegen wollte. Denn wieder ist hier für einen bestimmten irdischen Stand gesprochen. Der Sklavenstand erhält durch den Glauben eine höhere Bezogenheit. Obwohl Christi Eigentum, bleibt ein Sklave in seinem irdischen Stand. Δοῦλοι Χριστοῦ wäre hier also am besten wiederzugeben mit: Sklaven, die Christus gehören.

An keiner Stelle spricht also Paulus deutlich von den Christen schlechthin als den δοῦλοι Χριστοῦ[12].

An einigen Stellen bezeichnet er aber bestimmte Mitarbeiter, also Einzelpersonen, als δοῦλοι: Col 4 7. 12 (1 7) Phil 1 1. — Col 4 12 1 7 wird Epaphras als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ bzw. σύνδουλος erwähnt. Dieser δοῦλος »kämpft im Gebet« für die Gemeinde. Er steht also über den anderen Christen mit einer Verantwortung für sie und ihren Christenstand. Er ist als δοῦλος aus den Christen herausgerufen. Δοῦλος kann also hier nicht die Niedrigkeit seiner Person vor Christus bezeichnen, sondern muß im Gegenteil die Besonderheit seines Wirkens, besser des Handelns Christi durch ihn, meinen. Die Gemeinde hat nach Col 1 7 durch Epaphras »gelernt«. »Epaphras, der geschichtliche Vermittler dieser ihrer Begegnung mit dem Evangelium, wird von Paulus ganz in seinen eigenen Christus-Auftrag einbezogen«[13]. Er ist Gehilfe des Paulus, vielleicht an der Gründung der Gemeinde zu Kolossae beteiligt (Col 1 7), mit einer gewissen Verantwortung für Kolossae, Laodicea und Hierapolis (Col 4 13), zuletzt Mitgefangener des Paulus in Rom(?) (Phlm 23). Da Christus durch ihn sein Werk wirkt, kann er δοῦλος genannt werden. (Von Tychikus läßt sich dasselbe nicht so sicher sagen. Von einer besonderen Vollmacht, die dem Tychikus eignete, läßt sich Col 4 7 Eph 6 21 II Tim 4 12 Tit 3 12 nichts erkennen. Die Bezeichnung σύνδουλος Col 4 7 sollte wohl nur den Bruder ehren und erfreuen.)

Phil 1 1 faßt Paulus sich unter dem Begriff δοῦλος mit Timotheus zusammen. Die verschiedensten anerkennenden Prädikate betonen

[12]) Er übernimmt also auch nicht den kollektiven Gebrauch von עֶבֶד, wie er etwa bei Jes häufig ist (s. o.). [13]) Rendtorff NT Deutsch 2. Aufl. 1935 zu Co 1 7, S. 98.

häufig die Verbundenheit des Apostels mit ihm in gemeinsamer Aufgabe und Arbeit: Rm 16 21 I Cor 4 17 16 10 I Thess 3 2. Wenn wir auch absehen von den Aussagen der Pastoralbriefe, so folgt doch schon aus I Cor 16 10 und I Thess 3 2 deutlich genug, daß auch Timotheus die Vollmacht hat, als Diener Gottes die Gemeinden zu ermahnen und zu stärken, im Grunde also das gleiche Werk zu treiben wie der Apostel selbst. Er wird also ebenso wie Epaphras den Titel δοῦλος Χριστοῦ mit besonderem Recht tragen.

Da Paulus aber in Timotheus und Epaphras zugleich seine Gehilfen sieht, die er mit Aufträgen an Gemeinden senden kann (I Thess 3 2 3 6 Phil 2 19), weiß er sich offenbar doch über diesen δοῦλοι stehen. Ein Apostel muß also über den δοῦλος hinaus besondere Eigenschaften und Vollmachten haben[14].

(In diesem Zusammenhang mag gestreift werden, wie ähnlich der Sprachgebrauch des Paulus dem der Evangelien ist. Vgl. Mt 10 24-25 Joh 13 16. 20: »Der Knecht ist nicht größer denn sein Herr noch der Apostel größer denn der ihn gesandt hat«. Wichtig ist hier die enge Verbindung von δοῦλος und ἀπόστολος. Wenn ein Herr fortzieht, kann er seinem δοῦλος eine ἐξουσία übergeben: Mc 13 34. Vgl. auch Mt 22 3: ἀπέστειλεν τοὺς δούλους — καλέσαι τοὺς κεκλημένους, Worte von einer eigentümlichen Doppeldeutigkeit. Die Deutung sprengt hier fast das Bild. Hier stehen die δοῦλοι zwischen dem Herrn und den »Geladenen«. Letztere sind eben nicht δοῦλοι. Dem entspricht durchaus die paulinische Vorstellung: Der δοῦλος steht dem Herrn näher als die übrigen Gläubigen, insofern der Herr durch die δοῦλοι seinen Willen in die Tat umsetzt.)

2. Unzweideutig von sich selbst als δοῦλος Χριστοῦ redet Paulus nur Rm 1 1 und Gal 1 10. Außerdem erscheint Tit 1 1 die Bezeichnung: δοῦλος θεοῦ. Selbst bei Unechtheit des Titusbriefes ist von tiefer Bedeutung, daß im Urchristentum diese jedem Bibelleser aus LXX vertraute Bezeichnung auf einen Apostel bezogen werden konnte. Der ATliche Inhalt des Begriffs kann also gewiß auch mit der NTlichen Form des Wortes, wo Christus die Stelle Gottes einnimmt, verbunden werden.

Gal 1 10 begegnet der eigenartige Gedanke: »Wenn ich Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi δοῦλος nicht«. Ein δοῦλος Christi darf sich also in seinem Handeln nicht durch Rücksichten auf Menschen und ihre Meinungen bestimmen lassen. Es ist ein Zeichen des wahren Knechtes Christi, daß er Menschen nicht zu gefallen sucht. Positiv gewendet findet sich dieser Gedanke I Thess 2 4. Aber auch wenn wir Gal 1 10 nicht durch I Thess 2 4 beleuchten lassen, scheint klar zu sein, daß hier δοῦλος eine Berufsbezeichnung sein soll. Geht es doch Paulus in dem ganzen Zusammenhang darum, die Hoheit und

[14]) Vgl. meine Arbeit: Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffs. 1939 S. 111/12.

Unantastbarkeit seines Evangeliums vor den Galatern zu begründen. Er ist ἀπόστολος allein von Gott und Christus her. So ist er auch δοῦλος im gleichen Sinn d. h., er braucht sich als δοῦλος Gottes nicht vor Menschen zu rechtfertigen, ja er darf es nicht einmal. Δοῦλος heißt hier auch wieder: von Christus berufen und herausgestellt zu einer bestimmten Aufgabe. Paulus steht mit seinem Sprachgebrauch hier also ganz in der ATlich-prophetischen Linie[15].

Mit guten Gründen dürfen wir also δοῦλος in Rm 1 1 als »Ehrentitel« verstehen. Δοῦλος drückt nicht die unbedingte Hörigkeit und Leibeigenschaft aus, sondern die Tatsache, daß Gott durch diesen Menschen handelt. Nicht das Knechtsein, sondern das Werkzeugsein steht im Vordergrund. (Gewiß bleibt die Tatsache völliger Abhängigkeit und Gebundenheit trotzdem bestehen, vgl. I Cor 9 16.) Joh 15 16 trifft genau den Sachverhalt: »Ihr habt mich nicht erwählt, sondern ich habe euch erwählt«. Bemerkenswert ist auch Joh 15 15 die Ablehnung der δοῦλος-Prädikation für die Jünger, weil »der Knecht nicht weiß, was der Herr tut« (δοῦλος hier in griechischem Sinne verstanden!). Die Jünger sind mehr als »Knechte«, sind Freunde. Das reine Hörigkeitsverhältnis ist überwunden. Sie sind jetzt »Mitarbeiter« Gottes, aber eben allein durch Gottes Wahl und Ratschluß. Um diesen neuen Sachverhalt auszudrücken, bietet sich der ATliche Begriff עֶבֶד. Von daher will bei Paulus also das δοῦλος Χριστοῦ verstanden sein[16].

Wir fassen zusammen: Die Untersuchung der ATlichen Verwendung des hebräischen Äquivalents zu δοῦλος hat gezeigt, daß dieser Begriff in einer letzten Stufe seiner Entwicklungsgeschichte seinen aus der Sprachwurzel abzuleitenden Sinn: Sklave, Leibeigener, Diener, verlieren und eine neue, theologisch bestimmte Bedeutung annehmen kann, in der der Schwerpunkt nicht mehr auf dem Dienst, der Unfreiheit des Menschen ruht, sondern allein auf dem Werk und

[15]) Vgl. K. Deißner, Das Sendungsbewußtsein der Urchristenheit. ZsystTh 7. Jahrg., 1929/30 S. 789. Wenn also H. Schlier in der nach Abschluß dieses Aufsatzes erschienenen Lieferung seines Galaterkommentars (Krit.-exeg. Kom. über das NT., begründet von H. W. Meyer VII. Abt. 10 Aufl.) gerade zur Erklärung von δοῦλος Gal 1 10 10 S. 16 meint, die Bezeichnung »Sklave Christi« könne nun Paulus von den Gegnern nicht bestritten werden, weil ja auch andere Leute »und letzlich alle Glieder der Kirche« δοῦλοι Χριστοῦ seien, so können wir von den Ergebnissen unserer Untersuchung aus diese Ansicht nicht teilen. Vielmehr ist gerade Gal 1 10 10 der Begriff δοῦλος so inhaltsschwer und würdevoll, daß er fast dem Apostelbegriff in seiner Einmaligkeit ähnlich wird. [16]) Es ist deshalb nicht notwendig, die Selbstbezeichnung δοῦλος Χριστοῦ in Verbindung zu bringen mit der Fassung des Werkes Christi als eines »Sklavenloskaufs«. Die Beziehung auf den עֶבֶד ist natürlicher und naheliegender. Vgl. dagegen Rengstorf ThW II 279.

Handeln Gottes mit diesem Menschen. Diese letzte religiöse Zuspitzung des Begriffs kennt auch Paulus. In diesem Sinne bleibt δοῦλος beschränkt auf wenige, durch Gott mit besonderen Aufgaben in und an der Gemeinde beauftragten Menschen. So geschieht also die Anwendung des Begriffs δοῦλος auf sein persönliches Gottes- bzw. Christusverhältnis bei Paulus in Analogie zum hebräischen Vorbild. Δοῦλος wird Rm 1 1 Gal 1 10 Phil 1 1 zum Amtsbegriff[17]. Damit entfällt jede Möglichkeit, den Begriff des »Knechtes Gottes« oder »Christi« etwa aus dem semitischen Seelentum abzuleiten[18]. Vielmehr ist solche Ausrducksweise allein zu erklären auf dem Hintergrunde der Offenbarung des lebendigen Gottes, nicht aber dem des Volkstums.

Gleichwohl bleibt auch bei Paulus mit diesem »Ehrentitel« der ursprünglich im Wortsinn liegende Begriff des Dienstes, aber in ganz neuer Ausprägung verbunden: Ein δοῦλος Christi muß ein »Knecht« aller Menschen sein um Jesu willen (II Cor 4 5). »Denn der Knecht ist nicht größer als sein Herr.« Der δοῦλος schuldet seinen Dienst jetzt also den Menschen, und so ist solche Dienstleistung nur auf indirektem Wege — wenn man so sagen darf — Dienst für den Herrn[19].

Paulus braucht δοῦλος als Amtsbegriff jedoch nicht ausschließlich von sich selbst, sondern erkennt deutlich etwa Timotheus und Epaphras als δοῦλοι Χριστοῦ neben sich an. Dennoch steht er als ἀπόστολος mit anderem Auftrag und anderen Vollmachten über allen nur möglichen δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ[20].

---

[17]) Rengstorf ThW II S. 276 läßt die Frage offen, »ob hier bewußter Anschluß an die Bezeichnung der Propheten als δοῦλοι τοῦ θεοῦ vorliegt, also die Übernahme eines Amts- und Ehrentitels, oder nur das persönliche Bekenntnis, Gott schlechthin verhaftet zu sein«. S. 208 tritt er jedoch deutlicher (im Anschluß an K. Holl) für δοῦλος als Berufsbezeichnung ein. [18]) Vgl. dagegen etwa Wilhelm Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus, Leipzig 1923, S. 14: »Wenn er sich später einen Sklaven Jesu Christi nennt (Rm 1 1 Gal 1 10 Phil 1 1), so kommt in dieser Selbstbezeichnung etwas von dem jüdischen Gottesempfinden zum Ausdruck, das die Gottheit als den souveränen, gebietenden Herrn ihrem Verehrer als dem willenlosen Sklaven in unüberbrückbarem Abstand entgegensetzt.« [19]) Der Gedanke, daß »die Christen als δοῦλοι Jesu sein Eigentum sind und daß ihr Leben δουλεία für ihn als den Auferstandenen und Erhöhten ist« (Rengstorf ThW II S. 277) macht also nur eine Seite der Verwendung der Wortgruppe aus.

Eine klare Definition des δοῦλος in den Evangelien bringt schon Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT Halle 1896 S. 51: »Freilich nennt er sie mehrfach δοῦλος, d. h. nach ATlichem Sprachgebrauch mit einer bestimmten Dienstleistung im Reiche Gottes beauftragt«. [20]) Vgl. mein: Apostelamt und Kirche S. 131.

(Abgeschlossen Mai 1939.)

Diodor von Tarsus[1] als Exeget.

Von Dr. theol. **Eduard Schweizer** in Neßlau.
(Nesslau/St. G., Schweiz.)

Vorbemerkungen: Die Arbeit ist gegliedert in Abschnitte. Darauf wird stets verwiesen mit kursiven Zahlen: *1.* Bei Verweis auf andere Anmerkungen wird nur die betr. Anmerkungszahl in den Text gesetzt. Zitiert wird: Diodor mit großen lateinischen Buchstaben: O = Oktateuchkommentar, s. unter Deconinck im Lit.-verz. (zit. n. Abschn. u. Zeile) / P = Psalmenkommentar, s. unter Mariès / R = Römerbriefkommentar, s. unter Staab / V = Vorwort zum Psalmenkommentar (bis S. 89) und zu Ps 118 (ab S. 90) = Recherches de science religieuse 1919; Theodor mit kleinen lateinischen Buchstaben: h = Hebräerbriefkommentar, s. unter Staab / p = Kommentar zu den kleineren Paulinen, s. unter Swete / r = Römerbriefkommentar s. unter Staab (für die übrigen Zitate s. A. 327); die Profanexegese mit großen griechischen Buchstaben: 'A = Alexander von Aphrodisias, Commentarii in Aristotelem I^2; Δ = Dexippus, ib. IV; Π = Porphyrius, ib. IV; die im Literaturverzeichnis aufgeführten nur mit Verfassernamen und evtl. den dort kursiv gedruckten Abkürzungen. Bei Diodorzitaten bedeutet eine eingeklammerte Abschnitt- bzw. Seitenzahl, daß die Echtheit der betr. Stelle fraglich ist: (80), 11; eine eingeklammerte Zeilenzahl, daß die genannte Stelle keinen guten, sondern nur einen zu vergleichenden Beleg enthält: 59, (11). O 72a weist hin auf den Abschnitt S. 149, der irrtümlich noch einmal mit 72 statt mit 73 numeriert wird. Bei den Theodorzitaten ist stets zu bedenken, daß nur die oben genannten Werke untersucht sind, und sie also nur dafür gelten.

Abkürzungen: A. = Anmerkung / AGG = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse / BK = Berliner Kirchenväterausgabe: Die griechischen christlichen Schriftsteller . . . (Bandzahl des betr. Autors) / Byz.Z. = Byzantinische Zeitschrift / CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / DB = Dictionary of the Bible / DBs = Dictionnaire de la Bible,

[1]) Zu Leben und Person vgl.: Theodoret KG, im Register der BK (+ 288, 15ff.); Sokrates VI, 3, 6f.; Sozomenos VII 7, 5. 8, 1ff. 9, 6. 11, 3. VIII 2, 6; Basilius PG 32, 501 BC, 572 BC, 621 D, 916 AC; Chrysostomus PG 52, 761ff.; Facundus PL 67, 610 Dff. (617 C und 618 A ist Verwechslung mit Diodor von Tyrus: s. Lietzmann 143; nach 621 B irrt Hieronymus, De vir. ill. 119: *ignorantia saecularium litterarum*), 724 BC, 725 C; Leontius PG 86^1, 1221 A; Photius PG 103, 288 B, 372 A; Book of the bee (dazu aber A. 219) 115 (dazu aber Assemani 321b); ferner Abramowski; Ermoni (Le Muséon 1901, 422ff.); Pirot 28ff.; Tillemont, Mémoires VIII (1713), 558ff.; DCB s. v. — Zur späteren Beurteilung vgl.: Leontius PG 86^1, 1360 D, 1364 C, 1376 Cff., 1389 A; Liberatus PL 68, 991 A; Theodoret PG 83, 1193 BC; Acta conc. I, 1^6, 151, 15ff.; I, 4^2, 213, 1ff.; Cod. Theodos. (ed. Mommsen-Meyer) I^2, 834; C. J. Hefele, Hist. des conciles II^2 (1908), 947, 1004; gegen Photius PG 103, 57 A die Konzilsakten. Zum Studium in Athen im 4. Jh. vgl. A. Müller (Philologus 69, N. F. 23, 1910, 292ff.).

suppl. I / DCB = Dictionary of Christian Biography / FRL = Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT / GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen / PG, PL = Patrologia, ed. J. P. Migne, series Graeca und Latina. / RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart² / ThLZ = Theologische Literaturzeitung / TU = Texte und Untersuchungen / ZAW, ZNW = Zeitschrift für die alt- (neu-)testamentliche Wissenschaft.

Literatur: R. *Abramowski*, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus, ZNW 30, 1931, S. 234—262 / *Acta conc*iliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, 1914ff. / *Assemani*, Bibliotheca Orientalis, 1719ff., Bd. III¹ / O. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur III und *IV*, 1923/24 / P. A. *Bielmeier*, Die neuplatonische Phaidrosinterpretation, 1930 / The *Book of the bee*, ed. E. A. W. Budge, Anecdota Oxoniensia, Sem. ser. I² / W. *Bousset*, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, FRL, N. F. 6, 1915 / W. v. *Christ* — W. Schmid — (O. Stählin), Geschichte der griechischen Literatur, *I* 1912; *II* 1924 / J. Deconinck, Essai sur la Chaîne de l'Octateuque, 1912 (zit. nach Seiten; Diodor mit »O« nach Abschnitten) / R. *Devreesse*, Notes sur les chaînes grecques de Saint Jean, Revue Biblique 36, 1927, 192—215 / R. *Devreesse*, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuche, Revue Biblique 44/45, *1935/36* / L. *Diestel*, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, 1869 / *Euseb*ius Pamph., Praep. evang. ed. E. H. Gifford, II, 1903 (zit. n. Kap. und Paragraph sowie nach Seite und Zeile) / F. *Field*, Origenis hexaplorum quae supersunt, 1875 (Bd. I) / F. X. *Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen III, 1907 (323ff.) / K. *Gronau*, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, 1914 / Ph. *Hergenröther*, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete, 1866 / A. *Jülicher*, Bücherbesprechungen, ThLZ 1902, 82—86 / H. *Kihn*, Theodor v. Mops. und Junilius Africanus als Exegeten, 1880 /*Kyrill*, Cyrilli in D. Joannis Evangelium, ed. P. E. Pusey 1872, III, 492ff. (sehr selten: in Basel, Göttingen, München) / O. *Lang*, Die Katene zum ersten Korintherbrief, Diss.-Jena 1908 / H. *Lietzmann*, Apollinaris v. Laodicea, TU I, 1904 (zit. n. Seiten, Apollinaris mit »fr.« nach der Nummer des Fragmentes. Zur Echtheit s. ib. 144) / J. D. *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 1766ff. (nach Abramowski 250 steht in der 4./5. Sitzung 553 fälschlich Theodor für Diodor) / L. *Mariès*, Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse? *R*evue de *Ph*ilologie, de *L*ittérature et d'*H*istoire ancienne, n. s. 35, 1911, 56—70 (Diodor mit »V« zit.) / L. *Mariès*, Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes, 1933 (Diodor mit »P« zit.) / F. *Overbeck*, Über die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochia bei den Kirchenvätern, Progr. Basel 1877 / L. *Pirot*, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 1913 / K. *Praechter*, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, Genethliakon K. R. Schäfer . . . dargereicht 1910, 103ff. (Seine vielen Besprechungen der profanen Kommentare sind stets mit Stellenangabe zitiert: *Byz. Z. 18, 21, 27, 31*; *GGA 1904/5/6/8*; *Hermes*, Zs. f. class. Philologie, *1921*; *Philologus 85*) / D. *Serruys*, Ἀπὸ φωνῆς, RPhLH (s. Mariès!) 1911, 71—74 / F. A. *Specht*, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen, Diss. München 1871 / K. *Staab*, Die *Pauluskat*enen 1926 / K. *Staab*, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, 1933, NTliche Abhdlgen 15 (Diodor mit R, Theodor mit r und h zit.) / E. *Stein*, Alttestamentliche Bibelkritik in der

spätheilenistischen Literatur = Collectanea theologica soc. Theol. Polonorum, 1935 / *Suidas*, Lexicon, Rec. Bernhardy 1853, I[1], 1379f. / H. B. *Swete*, Theodori episcopi Mops. in epistulas Beati Pauli commentarii, 1880 (wo nichts bemerkt, Bd. I) / Novum Testamentum Graece, ed. C. *Tischendorf*, ed. octava crit. maior / F. *Ueberweg*-K. Praechter, Die Philosophie des Altertums 1926.

I. Echtheit der überlieferten Schriften[2].

A. Der Oktateuchkommentar.

1. Der Großteil der Fragmente wird von den verschiedenen Manuskripten fast einmütig Diodor zugeschrieben. Das Zeugnis einer latein. Katene ganz anderer Tradition[3] ist gleichlautend. Starke Textvarianten treten nicht auf[4]. Suidas bezeugt einen Oktateuchkommentar. Inhaltlich spricht nichts gegen Diodor. Die Übereinstimmungen mit dem wenigen uns sonst von Diodor Erhaltenen zeigt

Tabelle I.

	O	R	Diodoriana	übriges
1. Dialog. Auseinandersetzung	überall		PG 32, 571 B	A. 269
2. ἄκουε	35, 5		Lietzmann fr. 143	
3. εἰ ..., πῶς	3, 9; 26, 2; 31, 11; 42, 2; 56,5. 17; 69, 28; 71, 35; (79), 14; (89 II, 1)		PG 103, 841 A. 856 AB. 857 D. 861 AB. 865 C*)	Δ 8, 21f. vgl. A. 101
4. εἴ τις λέγει (-οι)**)	18, 15; 26, 17		PG 103, 833 B. 868 C	p II 105, 19; Ἀ 41, 16f.; Δ 20, 5; 22, 30; vgl. 24, 19 u. A. 101

[2]) Zusammengestellt: Suidas s. v.; Assemani 28f.; Hieronymus, De vir. ill. 119; Abramowski (dogm. Fragmente). — Zu Harnack, TU, N. F. 6, 4 vgl. Funk 328ff. (S. 348 ist zu korrigieren: δεσπότης auch R 109, 22; 110, 2 / ἕλληνες auch O 71, 10/18; vgl. 1, 2ff.; (90), 4 / ἐκκλησία nur O 7, 4; 26, 16; R 83, 21; 86, 23—25 — S. 336f. zu ergänzen: vgl. zu »zukünftige Katastase« A. 24); Jülicher. Zu Harnacks Argumenten vgl. auch für Anführung des Hebr. und Syr. Tab. III, 1 und *15*; für εἰ ..., πῶς ... Tab. I, 3; für τινες A. 100; ἐπειδή kommt in r auf knapp 30 Seiten 39mal vor neben nur 4 ἐπεί. [3]) Deconinck 80f. [4]) Die Ergänzungen aus Coisl. 113 (Devreesse 1936, 217ff.) sind immer zu vergleichen.

	O	R	Diodoriana	übriges
5. ἦ δῆλον ὅτι	18, 4; 31, 15; 72, 5		PG 103, 844 A (ὡς). 861 C	vgl. A. 139
6. ὁρᾶς ὅτι	25, 17		Acta conc. I 5[1], 178, 9	
7. αὐθαίρετος	39, 6; (79), 26		PG 103, 848 D. 864 C; vgl. 833 D	
8. αὐτεξούσιος		95, 11; 99, 27. 33; 103, (4); 105, 7	PG 103, 865C.*) 876 A	Th.: nur r 147, 4 Apollinaris: Staab 64, 22; vgl. A. 285
9. ἐφ' ἡμῖν		98, 33; 99, 26. 39; 100, 5; 105, (10)	PG 103, 865 B. 868 A. 876 A	Th.: nur r 138, 29; vgl. A. 285
10. οἰκονομία ***)	21, 9. 14. 36. 38; 63, 38	99, 15; 103, 14. 18; 107, 18. 21. 32; 110,8. 25	Book of the bee 140; Assemani 29, A. 2; PG 86[1], 1388 D; 103, 865 D*). 873 C; AGG, N. F. 15[1], 107, 8f.; Mansi IX, 232 A	Th.: nur r 152, 2; 153, 22; p II 73, 27 (p 155, 19 u. II 120, 14)
οἰκονομεῖν	18, 26; 24, (32); 63, 33	96, 9. 12; 99, 24	PG 103, 876 C	Th.: nur r 165, 4 (p 116, 23; 127, 26; 128, 11; II 236, 19)
11. συγχωρεῖν	22, 2; 63, 30; 73, 18; (90), 7	103, 1f.; 105, 6. 9. 12; vgl. 87, 3. 8; 91, 18ff.; 94, 16. 35; 103, 23	PG 103, 865 C*)	r 115, 21; 147, 22. 39; p II 55, 23; 58, 17; W. 57f. 160f. usw.; Euseb Emis.: Staab 52, 14 = Vergebung
12. gg. Leugnung e. pers. Gottes	1; 69		PG 103, 832ff.	Basilius PG 29, 4; Gregor Nyss. PG 44, 76 C. 77 B
13. Himmel = Dach, Zelt, Zimmer	5, 4; 3, 6		PG 103, 872 B	Basilius PG 29, 41 B; vgl. A. 5

	O	R	Diodoriana	übriges
14. 2 Himmel vgl. A. 5				
15. ἐνανθρωπεῖν	(S. 171), 12	84, 32; 110, 1. 24	PG 83, 397 B	Theodor scheinbar nicht; Epiphanius BK III, 441, 26; 444, 3
16. καθ' ὅ		83, 20. 21	Lietzmann fr. 117. 126 bis. 133	
17. ὁ πονηρός = Teufel		84, 12; 86, 6; 88, 18; 91, 1. 14; 94, 15. 19	PG 103, 857 A	

*) PG 103, 865 C beginnt scheinbar ein wörtl. Zitat, wo sich auch am meisten diodor. Ausdrücke finden.

) V 98, 17. 30; vgl. P 87 (Ps. 29 Ende, Z. 7). *) P 143 (Ps. 39, 7).

2. Noch wichtiger ist Folgendes: PG 103, 872 B unterscheidet Diodor nach Photius zwei Himmel, ἕνα μὲν τοῦ ὁρωμένου ἀνώτερον, . . . θάτερον δὲ τὸν ὁρώμενον, was genau mit O 2, 3f.: οὐ τὸν ὁρώμενον . . . ἀλλὰ τὸν ἀνωτέρω (ebenso 5, 3f.) übereinstimmt[5]. Und nach PG 103, 873 D/876 A bezieht Diodor die Funktion von Sonne, Mond und Sternen als σημεῖα (Gen 1 14) auf die Wunder, die bei Josua, Hiskia und beim Leiden Jesu[6] geschehen sind. So legt auch O 6 die betreffende Stelle aus, nur wird als drittes Glied der Stern bei der Geburt Jesu genannt. Daß theodorische Autorschaft (wo Verwechslung am ehesten denkbar wäre[7]) unmöglich ist, zeigt Tab. I, 10; II, 2. 10; III; A. 182f.

Nichts spricht gegen, alles für Diodor. Der Kommentar macht den Eindruck eines einheitlichen Werkes. So ist die Echtheit nicht zu bezweifeln, was nicht ausschließt, daß in kleinem Maßstab gelegentlich fremdes Gut eingedrungen sein könnte[8].

[5]) So schon in der athen. Philosophie: Bielmeier 73: neben dem αἰσθητὸς οὐρανός steht der ἀκρὸς τῶν νοερῶν θεῶν. Euseb Emis. PG 24, 1137 D weiß ebenso von zwei Himmeln, einem sichtbaren, dem firmamentum, und einem alius superior, der viel honorabilior ist. Auch Basilius PG 29, 56 Cff. kennt einen zweiten Himmel neben noch mehreren, die er (wie Diodor seinen zweiten) als οὐρανοὶ οὐρανῶν im Psalter findet. Gregor Nyss. PG 44, 64 Cf. endlich nennt seinen zweiten Himmel wie Diodor στερέωμα. [6]) Vgl. Mansi IX, 215. [7]) Lang 32; DCB 840a; Kihn 33, A. 1; dieselbe Namenverwechslung bei einem Konzilsdiener: Mansi IX, 230. [8]) Unecht sind wohl 32 (B erweist sich als unzuverlässigste Handschrift; Coislin 113 — vgl. A. 4 — kennt

B. Der Römerbriefkommentar.

3. Hier ist die Frage der Authentizität schwieriger. Wesentliche Stücke werden von einem Teil der Handschriften Theodor zugeschrieben[9]. Dennoch wird Diodors Autorschaft feststehen. Rein textkritisch ist Diodor durch Vat. 762 zweifellos besser bezeugt[10]. Da Diodors Schriften leichter seinem berühmten Schüler unterschoben[7] werden konnten als umgekehrt, ist sein Name außerdem lectio difficilior. Weil aber ein Irrtum schon Vat. 762 vorgelegen haben könnte, muß die Entscheidung auch nach inneren — formalen und sachlichen — Gesichtspunkten getroffen werden.

Hier wird das Problem außerordentlich schwierig. Theodor ist direkter Schüler Diodors und von ihm stark beeinflußt, so daß wesentliche Unterschiede nicht zu erwarten sind. Dabei dehnte sich solche Abhängigkeit früher auch auf wörtliche Übernahme aus, weil an Stelle des Begriffs vom »geistigen Eigentum« der vom »Schuleigentum« stand[11]. »Die Edition von mehr oder minder stark überarbeiteten Kollegheften war« z. B. schon im 3. Jahrh. üblich[12]. Auch stilistische Unterschiede werden schwer nachzuweisen sein, da Theodor hat wörtlich übernehmen, und bei unbedeutenden Spracherscheinungen, wo Beeinflussung durch den Lehrer am wenigsten zu erwarten ist, die Katenen verderbend gewirkt haben können[13].

---

es nicht; die abrupte Formulierung der Fragen ist nicht diodorisch; typisch Diodorisches fehlt) und 75 (Devreesse 1936, 219f.: Exzerpt aus Theodoret; das πανάγιον πνεῦμα und manche Unklarheiten machen sowieso stutzig). In 47 wird nach Coisl. 113 das zweite Stück echt sein. Unsicher sind: 48 (Coisl. 113 stützt das Gegenstück S. 170f.), 30 und 34 (nur B; keine diodorischen Spezifica), 5 (inhaltlich aber durch 2 — auch in Coisl. 113 — gesichert). Unter den fraglichen Stücken wird durch Coisl. 113 die Zuteilung an Diodor wahrscheinlich bei: 79, 80, 82 III, 84, 85, 87, 88 I (dazu Devreesse 1935, 169, A. 3), 89 II, 90. [9]) Staab XXVf.; Staab, Pl. kat. 40ff. [10]) Dazu Staab, Pl. kat. 9ff. (auch 274); DBs 1221. [11]) Gronau 295; Praechter, Byz. Z. 18, 524. Mit (!) oder ohne Einwilligung des Lehrers edieren die Schüler sein Kolleg unter ihrem eigenen Namen (Praechter, Byz. Z. 18, 524; Bousset 3; Gronau 297) oder auch anonym (Galenos in Gronau 300). Dabei werden Sätze des Vorgängers unbedenklich mit ἐγώ nachgeschrieben, selbst wo dies gar nicht mehr stimmt (Praechter, Byz. Z. 18, 524f.; ähnlich Bousset 3). Der direkte Vorgänger wird oft nicht genannt, eher noch frühere (Praechter, GGA 1908, 227). Der Text wird häufig geglättet (Bielmeier 37), neu formuliert (Praechter GGA 1906, 901), verkürzt (ib.) resp. exzerpiert (Gronau 296), durch eigenes (Praechter, GGA 1904, 376f.; 1906, 897, vgl. 901; 1908, 231) oder fremdes (Praechter GGA 1904, 380f.; 1908, 233, A. 2; Byz. Z. 27, 106; 31, 84) Gut bereichert. So lassen sich Ideen und Sätze, die sich »von Buch zu Buch und von Hörsaal zu Hörsaal fortpflanzten« (Praechter, Byz. Z. 31, 87), auf weite Strecken hin verfolgen (ib. 89; Bousset 3). Für Philo und seine Quellen vgl. Bousset 43ff. [12]) Bielmeier 30. [13]) Belege dafür: Devreesse

4. Dennoch scheint mir die diodorische Autorschaft eindeutig[14]. Gegenüber O fallen freilich Verschiedenheiten auf. Es fehlt ganz der dialogische Charakter. Probleme werden nur nebenbei in die Exegese eingeflochten[15]. In R hat in der Regel das aufgeworfene Problem nur der Auslegung, in O umgekehrt die Exegese nur dem Problem zu dienen. Dagegen wird in R der Text fortlaufend — oft in Bruchstücke zerlegt — erklärt[16]. Doch kommt diese bruchstückweise Zitierung und Auslegung auch in O vor[17], und ist durch das Diodorzitat bei Hieronymus[18] gesichert. Auch andere verwenden beide Arten nebeneinander[19]. Mag sein, daß bei Diodor auch das mißfällige Urteil seines Freundes[20] über seine dialogische Gestaltungsart mitgewirkt hat.

5. Unterschiede im Stil und im Vokabularium zeigt die folgende Tabelle (Seite 40), wozu noch I, 1—9. 15—17 zu vergleichen ist.

Daß in R die Anrede des Lesers und die Auseinandersetzung mit ihm (I, 1—6) fehlt, andrerseits die Charakterisierung des biblischen Textes durch Adverb oder Partizip (A. 165f.) häufiger ist, hängt mit dem konstatierten Unterschied der Kommentargestaltung zusammen. Ebenso einsichtig ist, daß ἐνανθρωπεῖν und ἐπιδημεῖν als christologische Ausdrücke und φιλανθρωπία als Bezeichnung für Gottes Gnade besonders in R auftreten. Die Unterschiede II, 11 und 12 sind wohl auf das Konto der Katenenschreiber zu setzen[13]. Die verbleibenden Verschiedenheiten wird man beachten, aber nicht meinen, ein Schriftsteller dürfe sich — vielleicht in einem Zeitraum von vielen Jahren — stilistisch nie ändern[21].

6. Demgegenüber sind Eigentümlichkeiten festzustellen, die O und R gemeinsam, Theodor[22] aber fremd sind. Wir zählen dabei also nur auf, was zugleich einen Gegensatz zu Theodor bildet (Tabelle Seite 41).

201; 1936, 219f.; Lang 15, 17, 19; Deconinck 34—37; Realenz. f. prot. Theol. III, 757. O schreibt in der Genesiskatene bis 20 in allen Handschriften stets Μωσῆς, dann Μωϋσῆς; im Exodus wechselt beides, oft im selben Fragment. In p zeigt sich bis und mit S. 50 eine Vorliebe für eingeschobenen Genetiv; πάντως steht in p 1mal, in r 20mal. [14]) Staab XXIXf. genügt nicht; vgl. Tab. III, 4. 16; IV, 2; *20* u. A. 181. [15]) Vgl. R 83, 27; 84, 7; 93, 29ff.; 95, 11ff.; 98, 17ff.; 99, 27; 109, 30ff.; vgl. noch 93, 13ff.; 107, 12. [16]) Zu beidem vgl. *17*ff. [17]) O 10, 20, 23, 36. [18]) ep. 119, 8 = CSEL 55, 459, 6ff. [19]) Bardenhewer IV, 235 von Theodoret. [20]) Basilius PG 32, 572 BC. [21]) Solcher Wechsel kommt sogar innerhalb desselben Werkes vor und wird vom Verfasser ausdrücklich signalisiert: Praechter GGA 1906, 884. [22]) Die Untersuchung beschränkt sich auf r, p, h, weil wir hier — bei p auch durch die Kontrolle an Hand der lateinischen Übersetzung — auf dem sicheren Boden einer kritischen Edition stehen. r ist etwa doppelt so lang wie R und fünfmal so lang wie h. Auch p ist — soweit griechisch erhalten — wesentlich kürzer als r.

Tabelle II

	O	R	P	Theodor
1. Rückweis auf Eigenes*)	16, 26; 18, 17; 20, 10; 26, 20; 63, 37; 69, 6; 73, 12	vgl. 83, 7	P 139 (Ps. 21, 9)	10 mal
2. ἀσέβεια	1, 5. 6; 24, 27; 71, (23); 72, 5. 8. 13; (90), 5	(εὐσέβεια 7 mal)		nur r 115, (8. 27)
3. εὐθύς	1, 9; 2, 3; 15, 14. 30; 36, 5; (79), (8). 24			
4. ἤ πάντως	38, 2; 68, 11			
5. καθάπερ	1, 12 f.; 3, 5; 4, 8; 5, 5; 7, 8; 16, 12; 21, 22; 31, 22; 57, 18; 69, 8		P 107 (Ps. 70); V 96, 11; 100, 1	r 121, 17
6. ἐμφαίνειν		83, 6; 84, 5. 8; 96, 29; 100, 28; 102, 8; 106, 23		6 mal
7. ἐπιδημεῖν usw.		84, 14; 85, 5; 90, 6; 103, 22		
8. πιστοῦται		83, 2; 96, 13		4 mal
9. πολιτεία usw.		87, 17. 20; 91, 1. (5); 93, 19. 24; 95, 13; 100, 15. 20; 101, 8. 9; 106, 14. 22; 107, 31; 109, 9		18 mal (meist verbal)
10. φιλανθρωπία**)	67, 9 (v. Menschen)	84, 16; 85, 26; 102, 18; 105, 17; 109, 23; 111, 9. 12. 14		5 mal; φιλοτιμία 8—9 mal!
11. ἅτε	10, 5; 15, 24. 36; 78, 5 nur ohne δή	86, 2; 90, 11; 108, 15 nur mit δή	P 68 (Ps 111); V 96, 15 ohne δή	20 mal mit, einmal ohne δή
12. οἷον	21, 7; 53, 4; 55, 2; 73, 7; 76, 4; (80), 24 nur οἷα	89, 2; 93, 28; 97, 8; 109, 18. 20 nur οἷον		
13. ἐπειδή	ca. 44 mal	ca. 8 mal		sehr oft (ἐπεα selten)

*) vgl. 'A 76, 17. 27. **) Vgl. Epiphanius BK III, 199, 19 f.; 246, 9.

Tabelle III.

	O	R	P	Theodor
1. andere Übersetzungen als LXX	A. 71	(N. T.!)	LXX = textus receptus; nur MT 25 mal, Aq. 1 mal, Sym. 6 mal (Mariès 105ff.)	nur im Ps. komm. (Pirot 100ff. 199; Specht 10)
2. διδάσκειν als tt.*): (»der Text) sagt«	1, 11; 26, 21; 67, (8)	7—9 mal	z. B. V 82, 3	nur r 137, 32; p II 247, 13 anders sehr häufig
3. σωτήρ	57, 28. 52. 55. 73; (S. 171), 18	9 mal	P 142; (Ps. 117, 26. 27)	nur h 204, 40 zur Erklärung v. σωτηρία
4. τουτέστιν**)	13 mal	16 mal		9 mal
5. ἵνα εἴπῃ			z. B. P 157 (Ps. 18)	38 mal
6. οὕτω καὶ ἀνωτέρω				3—4 mal (A. 163)
7. ὁ (μακάριος) Παῦλος	9, 21***) (nicht-paulin. Text!); μακ. 26, 6; aber ἀπόστολος zweimal	9 mal, nie μακάριος; aber ἀπ. 9 mal	μακ. P 68 (Ps. 90); 69 (6); 84 (53); 86 (8); 157 (18); 158 (148); V 82, 20	18 mal mit μακ. (+ 11 mal bei anderen Namen) u. 13 + 3 mal ohne μακ.
8. ῥοπή, ῥέπειν				mindestens 25mal
9. ὡς ἄν c. part.	10—13 mal ohne ἄν	18 mal ohne ἄν	sehr oft ohne ἄν	75 mal (nur 45-mal ohne ἄν, incl. part. fut.!)
10. ὡς ὅταν λέγῃ			z. B. P 107 (Ps. 109); 126 (118); 141 (71, 8); 160 (57 bis); V 92 (oft); 94, 5	z. B. r 124, 23; p 5 19f.; vgl. h 201, 20
11. Textcharakterisierung mit θαυμασίως u. ähnl.				r 118, 5; 122, 14; 124, 5; 130, 24; 145, 13; 150, 8; 160, 16; vgl. 132, 27; 150, 28; 158, 11
12. ... mit καλῶς †)	9, 21***) mit φησίν; (S. 171), 15		P 109 (Ps. 44); 119 (76); 149 (103, 3); V 94, 26	40 mal, meist mit dem sonst ganz seltenen εἶπεν

Zu Tabelle III, S. 41.

Fast nur bei Theodor: 13. προσήκειν (nur in r ca. 40 mal; Diodor kaum, aber z. B. V 82, 24; 98, 33); 14. προσθήκη (8 mal) und — τιθέναι ††) (15 mal; O 4, 15; 20, 2; z. B. P 120 (Ps. 74); V 92, 17); 15. σχηματισμός und — ἔχειν z. B. r 140 f 7 mal; P: Verbum 16 mal, Mariès 119); häufiger als bei Diodor: 16. ἀκριβής usw. †††), ἀντὶ τοῦ ††††), ἄτοπος, οἰκεῖος.

NB. R geht mit Theodor gegen O nur in II, 6. 8. 9. 11; O mit Theodor gegen R in II, 1. 2. 5. —

*) Vgl. 'A 24, 23; Δ 25, 29; Π 79, 35; 81, 23. **) 'A 59, 5 (sehr selten weil zu anspruchslos?). ***) Die verschiedene Lemmatisierung weist vielleicht auf unsichere Textüberlieferung hin. †) Vgl. Euseb Emis.: Staab 48, 19 und A. 165. ††) 'A 9, 6; 15, 27; 16, 5; Δ 21, 24; 25, 16 f. usw.; bes. mit εἰπών vorher: 'A 12, 7; 13, 12 usw. †††) Δ 5, 17; 20, 31; 30, 10. ††††) 'A 13, 5; 37, 21; 61, 21; 67, 28; Δ 29, 31; Bielmeier 64.

Vgl. ferner Tab. I, 8—11, 15—17!

Wenn R hier gelegentlich deutlicher mit Theodor zusammengeht als O, so wohl darum, weil dieselbe Katene Diodor- und Theodorfragmente zum Römerbrief enthielt.

7. Noch wesentlicher sind Formeln, die ausschließlich Theodor zugehören und in R fehlen (wie in O): οἰκεῖον ἰδίωμα zur Bezeichnung eines Sprachgebrauchs (5 mal); τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ». . .« (9 mal) zur Verbindung einer Auslegung mit dem (nachfolgenden) Text; τοῦτο (οὖν) λέγει, ὅτι . . . (13 mal) oder ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· . . . (4 mal; vgl. höchstens R 103, 4; 104, 15) zur Verbindung des Textes mit der (nachfolgenden) Auslegung. Umgekehrt liebt Diodor in solchen Formeln δεῖ und χρή, das in Formeln bei Theodor selten ist. Weit mehr als sein Lehrer benützt Theodor grammatische Formulierungen[23]. Sozusagen nie stellt er zwei oder mehrere Auslegungen ohne Entscheid nebeneinander wie Diodor[182, 183].

Entscheidender sind die theologischen Unterschiede, die trotz starker Abhängigkeit zu konstatieren sind. Theodor trägt bei jeder möglichen und unmöglichen Gelegenheit seine Lehre von den zwei Katastasen, den παρόντα und den μέλλοντα, vor. Seine ganze Erlösungslehre prägt er in diese Begriffe[24]. Bei Diodor findet sich gar

[23]) r 123, 30f.; 149, 19f.; 152, 14f.; — 132, 12; — p II 228, 16f.; besonders Feststellung eines konsek. ἵνα bzw. εἰς c. inf.: r 124, 2f.; 129, 33; 130, 6f.; 156, 2; p 98, 26f.; vgl. *21* und *13*. [24]) Z. B. r 120, 10ff.; 121, 2ff. 35; 124, 7ff. 25; 133, 28ff.; 135, 10ff.; 136, 6. 24; 138, 19f. 28. 31; 139, 5. 20ff.; 140, 13ff.; 141, 4ff.; 147, 21ff.; 148, 7; 156, 26ff.; 164, 16ff.; 170, 34; p 6, 14; 7, 25ff.; 34, 28; 38, 22ff.; 57, 19ff. (Textvergewaltigung!); 77, 29f.; 78, 26f.; 81, 12ff.; 85, 20ff.; 86, 27ff.; 98, 23ff.; 133, 20; 134, 14ff.; 137, 23f.; 149, 23ff.; 150, 22ff.; 172, 18f.; 173, 17f.; 187, 30; 226, 19f.; 227, 19; 239, 23; h 209, 26.

nichts davon auch an Stellen, wo es zu erwarten wäre[25]. Eng damit verbunden ist die häufige theodorische Bezeichnung der Taufe als des τύπος dessen, was erst in der Auferstehung verwirklicht wird[26], und die Lehre von der Sünde, die durch die Sterblichkeit bedingt ist[27]. Umgekehrt scheint der Begriff des προορᾶν Gottes, worin sich für Diodor die Prädestination erschöpft, dem Theodor nicht geläufig[210, 211].

8. Ein völlig eindeutiges Resultat zu Ungunsten Theodors und zu Gunsten Diodors ergibt aber der Vergleich der 45 diodor. Fragmente, die dieselben Römerbriefstellen wie Theodor behandeln, mit den entsprechenden theodorischen. 20 davon (R 94, 15ff. und 104, 9ff. schreibt Monac. 412 dem Theodor zu!) widersprechen sich nicht, berühren aber ganz verschiedene Probleme[28], wobei zum Teil die Auslegung bei beiden so ausführlich ist, daß dieses Nebeneinander bei einem Verfasser schwierig wäre. In 10 Fällen wird der inhaltlich gleiche Gedanke in ganz anderer Formulierung vorgetragen, bald bei Diodor[29], bald bei Theodor[30], bald bei keinem ausgeprägter[31]. In 15 Fällen aber sind die beiden Exegesen gegensätzlich, können also (da sie zur gleichen Bibelstelle gegeben werden!) nicht vom gleichen Verfasser Theodor stammen[32].

---

[25]) z. B. R 95, 1. 5ff. [26]) r 121, 17. 22; 123, 17. 22. 24; 124, 13. 16; 125, 9; 135, 21; p 34, 22. 24; 58, 16; 59, 25; 173, 21. 23; dazu Abramowski, ZNW 1934, 82f. und Kihn 128ff. Bei Diodor fehlt der Begriff bei der Behandlung der Taufe R 85, 19ff. [27]) r 120, 21ff.; 121, 33; (umgekehrt 130, 16f.); 132, 19f.; 133, 9. 30f.; 134, 2f.; 15ff. 34f.; 135, 5f. 13; p 8, 21f.; 50, 26f.; 148, 20f. [28]) Zu Röm. 5, 18f. 21; 6, 3; 7, 7. 9—11. 13. 22f. 25; 8, 2. 19. 20f.; 9, 27—31; 11, 1f. 7. 25f.; 12, 3a. 8; 13, 5. 11; 14, 7—9. [29]) Zu Röm. 7, 14; 11, 12. [30]) Zu Röm. 6, 19; 14, 14. [31]) Zu Röm. 7, 8; 9, 14—21; 10, 1—3; 15, 8. Bei Röm. 7, 8 (ἐγώ als Charakterisierung des Menschen im allgemeinen), 9, 14—21 (R 100, 1ff. und r 145, 34ff.: das Angebegehren- und Widerstehenkönnen beweist den freien Willen des Menschen) und 11, 11 (παραζηλῶσαι auf die Juden, nicht die Heiden bezogen), drängt sich die Vermutung der Abhängigkeit im Gedanken (nicht in der Form!) auf. Vgl. *42*ff. [32]) πολλοί R 83, 27ff. im Gegensatz zu πάντες: nur die, die in der Sünde beharren; r 119, 30f. (120, 25f. bestätigt) = πάντες / πολλῷ μᾶλλον R 84, 15ff.: weil die Gnade nicht nur für die eine Sünde des Adam, sondern für alle gilt; r 120, 7ff.: weil jene Sünde ein Ende findet, die Erlösung aber nicht / σύμφυτοι wird gelobt R 85, 19ff., weil das natürliche Zusammenwachsen ein Bild ist für die Gemeinschaft mit Christus; r 121, 22ff., weil darin der Begriff des Sterbens und Neuwerdens (die zwei Katastasen Theodors!) liegt / ἁμαρτία οὐ κυριεύσει R 86, 7ff.: die vor der Taufe begangene Sünde, r 122, 21ff. in der Zeit nach dem jüngsten Gericht / ἐν τῇ σαρκί R 86, 29 = ἐν τῷ νόμῳ; r 125, 6f. = θνητοί / In Röm. 7, 21 ergänzt R 89, 9ff. (Monac. 412: Theodor!) zu νόμον noch δυσκατόρθωτον und schließt den Inhalt des ὅτι-Satzes mit γάρ an, während r 132, 12ff. den

9. Das Ergebnis ist eindeutig. Starke sprachliche, formale und theologische Unterschiede, vor allem aber der Vergleich beider Auslegungen beweisen, daß R zweifellos nicht von Theodor, stammt. Vieles spricht für, außer den Lemmata »Theodor« nichts gegen Diodor[33]. Wiederum ist gelegentliches Eindringen fremden Gutes nicht ausgeschlossen, muß aber bewiesen werden[34].

Wie sind die falschen Lemmata und die textlichen Verschiedenheiten in Monac. 412 zu erklären? Staab nahm zuerst (Pl. kat. 43) falsche Lemmatisierung, dann (Staab XXV) Übernahme Diodors durch seinen Schüler[11] an. Nach dem in *8.* Gesagten (bes. A. 32) ist

---

ὅτι-Satz als einen in sich vollkommenen Gedanken abtrennt, da er ὅτι weder mit »daß« übersetzen will noch die diodorische Ergänzung macht, die ihm den Anschluß mit »weil« ermöglichte. / Die Auslegung von σάρξ und πνεῦμα ist r 134, 1ff.; 135, 17 durch die beliebten Begriffe der θνητότης und ἀθανασία gegeben, die R 90, 16ff.; 91, 26 ganz fehlen. / Außerdem ist R 91, 27ff. der εἴπερ-Satz als Warnung vor Sicherheit, r 135, 18ff. als sicheres Pfand für die Verheißung angesehen / R 92, 9ff. verbindet πνεῦμα δουλείας, r 136, 1ff. δουλείας φόβον / ἀπαρχή und ῥίζα bezieht R 104, 7f. synonym auf die Patriarchen, Mose und die Propheten; während r 158, 1ff. gegen die τινες polemisiert, die in diesen Ausdrücken eine Tautologie sehen, wo doch ῥίζα auf Abraham, ἀπαρχή auf Christus zu beziehen sei. / R 105, 26f. deutet den Text um in ἐμέτρησεν χάριν κατὰ πίστιν, r 161, 8 läßt μερισμὸν πίστεως stehen. / R 106, 17ff. liest μνείαις, was r 162, 1ff. nur als Variante verzeichnet. / R 108, 24ff. bezieht νύξ und ἡμέρα auf das jüngste Gericht, r 163, 19ff. (ähnlich freilich an anderer Stelle: R 108, 12ff.) auf die Zeit vor, bzw. nach Christus. / R 109, 7ff.: ἐνδύσασθε = μιμεῖσθε, r 163, 27ff. = das Zusammenwachsen mit Christus in der Taufe. / r 167, 29ff. scheint das διακρινόμενος nicht auf das Essen bezogen zu sein wie R 110, 18ff. / Endlich scheint bei dem (nicht mitgezählten) Vers 11, 25 (Monac. 412: Theodor!) Diodor nur das völkische, Theodor auch das pneumatische Israel zu meinen.

[33]) Da die Lemmata von Monac. 412 sich als unzuverlässig erwiesen haben, können die sich dort verstreut findenden Lemmata Severian und Theodoret kein Gegenbeweis sein. Diodor werden in Monac. 412 nur zwei Diodoriana und ein Theodorianum zugeteilt.

[34]) R 111, 27ff. (nur durch Vat. 762 bezeugt) ist wahrscheinlich nicht diodorisch. παντοκράτωρ (111, 28; 112, 7), πρόνοια statt προορᾶν oder ähnl.; vgl. A. 210f. (112, 4), μονογενής (112, 7; sonst nur R 96, 4 aus dem Text; hingegen r 165, 25; h 206, 12), ἀπόρρητος (p 136, 17; 187, 29; II 55, 21; bei Diodor nur ἄρρητος O 17, 6 in ganz anderer Verbindung), μυστήριος — vgl. allerdings Tab. IV, 4 — (112, 8) und die Beifügung von Ἰησοῦς Χριστός zu σωτήρ sind sonst ohne Analogie. Ganz besonders verdächtig ist aber das Lob der ὁμοούσιος τριάς (vgl. dazu Jülicher 85f.; Funk 329f.). Diese Doxologie entspricht, auch abgesehen von den dogmengeschichtlichen Bedenken, Diodors exegetischem Charakter nicht und wäre höchstens als Abschluß eines Werkes denkbar, was aber Rm 16 25-27 in seinem Text kaum (in der vorliegenden Katene sicher nicht) ist (vgl. dazu *16*). Nicht diodorisch ist wahrscheinlich auch das zweifelhafte Fragment R 98, 1ff. ἰδίωμα und die grammatischen Ausdrücke der Zeile 2 sind sonst ohne Analogie (vgl. Tab. IV, 7).

nur das erste denkbar und mechanische Übernahme ausgeschlossen. Dasselbe gilt für die in Vat. 762 Theodor zugeschriebene etwas kürzere, sonst aber fast wörtliche Dublette zu R 96, 13ff.[35]. Vereinzelt könnten sich also bei Theodor noch Diodoriana finden, während das Umgekehrte weniger wahrscheinlich ist, da Theodor weit bekannter ist. Soweit hier ein sicheres Urteil überhaupt möglich ist, ist also R diodorisch.

C. Der Psalmenkommentar.

10. Ein endgültiges Urteil ist vor der Textedition nicht möglich. Bis jetzt liegen nur ansehnliches Zitatenmaterial enthaltende Besprechungen vor. Der Kommentar ist erhalten in zwei Manuskriptgruppen (Mariès 32): 1. C mit dem Titel ἀπὸ φωνῆς[36] Ἀναστασίου (ib. 26) quantitativ und qualitativ sich unterscheidend von: 2. VPAM, woraus sich in den Katenen Fragmente unter Διοδώρου wie unter Ἀναστασίου finden (ib. 30). Mariès erklärt sich dies so, daß der diodorische Kommentar (= VPAM) anonym umlief (ib. 35), von Anastasius mit Anmerkungen diktiert, von einem Späteren noch weiter ergänzt wurde (= C) und so zu diesem Titel kam, während die mit D. lemmatisierten Fragmente noch aus der allerersten Periode stammten (ib. 50ff.). Schwierig ist aber, daß die mit Anastasius bezeichneten Katenenfragmente und die ebenso signierte Handschrift A textlich mit VPM, nicht mit C übereinstimmen (ib. 31, 53f.). Mariès meint, ein Schreiber habe die Identität des anonym umlaufenden Typus VPAM mit dem als anastasisch bezeichneten Typ C konstatiert und danach koniziert (ib. 52f.), was denkbar, aber nicht ohne weiteres wahrscheinlich ist. Von dieser These hat sich, soweit ich sehe, einzig Devreesse ohne Angabe seiner Gründe als nicht überzeugt erklärt[37]. Aus inneren Gründen schließe ich mich mindestens teilweise seiner Skepsis an.

11. Zwar spricht manches für Diodor. Das Ziel des Kommentars ist kurze und wörtliche Erklärung[38]. Die λέξις, die ῥήματα müssen

[35]) Doppelte Kollegniederschrift wie in den Profankommentaren (z. B. H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa (1898), 171ff. und Praechter, Byz. Z. 18, 525. Vgl. 27, 108) ist nicht anzunehmen, da R schriftstellerisches Werk, nicht Nachschrift ist (die Bielmeier 31f. genannten Merkmale fehlen). [36]) Dazu Mariès, RPhLH 1911, 57, A. 7; Serruys. Als Hinweis auf mündliches Diktat gewertet: Praechter, Byz. Z. 18, 524 und ib. A. 5; GGA 1906, 903; vgl. DBs 1130; zu Anastasius überhaupt ib. 1128ff. [37]) Devreesse 1936, 217, A. 4; vgl. schon 1925, 605f. — Serruys 74 zeigt ohne Stellungnahme, daß rein logisch auch andere Erklärungsmöglichkeiten vorliegen. [38]) V 82, 28 = P 59; V 90, 26f.; 94, 36f. Vgl. *18, 32.*

beachtet werden, obwohl das θεωρητικώτερον ἐξηγεῖσθαι nicht ganz verworfen werden darf[39]. Manche Psalmen sind ἐκ προσώπου eines Späteren, z. B. des Christus gesprochen[40]. Er kämpft gegen die, die meinen, die Wesen seien αὐτόματα[41]. Die These von den nach der babylonischen Gefangenschaft willkürlich konizierten Psalmenüberschriften paßt zur antiochenischen Exegese[42]. Hinweise auf das Hebräische werden gegeben[43]. Die ἀλήθεια ist wichtigstes Anliegen[44]. Verschiedene Auslegungen werden zur Wahl gestellt[45]. Der biblische Sprachgebrauch wird untersucht[46]. Er kämpft gegen die Allegoristen[47]. Jede Stelle hat einen Wortsinn, höchstens daneben noch eine allegorische Bedeutung[48]; direkt messianisch sind nur vier Psalmen zu verstehen[49]. Die Profetie erstreckt sich auf die drei Zeiten[50]. Die für Diodor bekannten Gegner (Manichäer u. a.) tauchen gelegentlich auch in diesem Kommentar auf[51]. Der Psalmengesang ist ihm wichtig[52]. Endlich finden sich bei Mariès 155ff. und 166ff. noch Übereinstimmungen im Vokabularium und in der formalen Gestaltung, von denen die Lehre von den zwei Himmeln[5] wohl die gewichtigste ist, während alle andern ziemlich allgemeines Gut darstellen.

Ich habe an Gemeinsamkeiten zwischen dem Psalmenkommentar und den bisher behandelten Diodoriana noch beizufügen bzw. zu präzisieren: die Angabe des Zweckes der Textformulierung[53], δεσπότης[54], τύπος[55], λέξις[56], ἀκολουθία[57], οὐχ ἁπλῶς . . ., ἀλλὰ . . .[58], χρή[59]; ferner Tab. I, 4. 10; II, 1. 5. 11; III, 2. 3. 9.

---

[39]) P 101ff.; V 82, 29; 86, 9; 88, 1ff. Vgl. *27*, *32*. [40]) V 84, 29; 96, 22; 98, 11. 21f. (= P 62f.); P 125 (Ps. 86) = Mariès, RPhLH 64, 33. Vgl. R 111, 5; häufiger bei Theodor: r 144, 18. 25f. 28; 145, 5. 41f.; h 209, 22 (zum Teil: ἀπὸ πρ.). [41]) V 84, 10ff. (vgl. P 64; Ps. 103. 148, auch 4. 18). Vgl. Tab. I, 12. [42]) V 86, 18ff. = P 76. Zu den festen Punkten der Einleitung in der Profanexegese gehört auch die Behandlung der Überschrift: Praechter, Byz. Z. 18, 530 (genaue Einteilung erst seit Ammonius — um 500 —; vieles aber schon vorher: z. B. 'A 42, 23; Δ 5, 30) und 27, 107 (dort weitere Literatur). Vgl. Athanasius, der die Unordnung im Psalter durch die allmähliche Auffindung der Psalmen nach der babylonischen Gefangenschaft erklärt (Arg. in Ps. = PG 27, 55 Bf.). [43]) P 106ff. Vgl. *15*. [44]) V 88, 1; P 100; vgl. O 12, 7; 24, 22; 35, 9f.; 38, 6; 57, 47; 59, 13; 63, 5. 13. 36. Häufig bei Theodor, jedoch selten zur Charakterisierung der Exegese (so r 165, 33; gern = »wahrer Glaube«: z. B. r 136, 32; p 135, 20). [45]) P 101ff.; vgl. A. 182. 183. [46]) P 103 (Ps. 13, 3), 107 (Ps. 56 und 70), 108 (Ps. 48/44/31/61/67/139), 120 (Ps. 74/71/98/104), 125 (Ps. 9), 157 (Ps. 18 ter). Vgl. *31*. [47]) P 130ff. Vgl. *27*. [48]) Mariès 134ff. Vgl. *27*. [49]) Mariès 137. [50]) V 86, 10f. Vgl. A. 339. [51]) Mariès 144ff. [52]) P 152f. Vgl. Theodoret KG = BK 154, 15ff.; Abramowski 235/7. [53]) z. B. V 100, 3f. Vgl. A. 241. [54]) P 128 (Ps. 71), 137 (Ps. 88, 8), 138 (ib. 29 u. Ps. 79), 141 Ps. 71, 8 bis. 17), 142 (ib. 19). Vgl. A. 2. [55]) Z. B. V 92, 34. Vgl. *27*. [56]) Z. B. V 82, 29; 88, 26; 90, 1. 18. 19; 92, 11; 96, 9. Bei Diodor nur O 4, 3 allgemein von einer

12. Es finden sich aber neben diesen — weithin allgemeinen — Übereinstimmungen beträchtliche Unterschiede: s. Tab. III, 1. 5. 7. 10. 12—15 und

Tabelle IV.

	P	Diodor	Theodor
1. αἰνίττεσθαι	71 mal (Mariès 128), subst. 1 mal	O 53, 4 subst. (profan!)	zu Philo: Stein 6
2. βούλεται εἰπεῖν	in P 12 mal (mit ἀλλά nach P 119 noch 13 mal ähnlich)	R 84, 19; 97, 6; 110, 23 (O 21, 19; 57, 21f. m. λέγειν), nie mit ἀλλά	18 mal
3. καθὼς εἴρηται (von e. bibl. Text)	68 (Ps. 36); 77 (7); 78 (23. 30. 136); 88 (29); 90 (72); 108 (72); 114 (124); 115 (25); 120 (109); 123 (141); 140 (71); V 92, 6; 94, 20. Außerdem sehr oft ohne καθώς	nur 7 mal ohne καθώς	öfters ohne καθώς
4. μυστήριον	z. B. V 94, 23; 98,23	(O 36, 28;57, 73; 71, 11 im anderen Sinn)	

Ebenso kommen kaum oder nie bei Diodor vor: 5. ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πᾶν od. ähnl. (19 mal, Mariès 118f.); 6. ἐκ μεταφορᾶς (10 mal); 7. ἰδίωμα οἰκεῖον (P 120 [Ps. 98, 104]) bzw. γραφικόν (P 103 [Ps. 13, 3]; 107 [56]) od. ähnl. (P 107 [Ps. 70]; 108 [6 mal]; 120 [98]; 157 [18]); vgl. 7; 8. κυρίως, -ότερον (P 139 ter; 141 (Ps. 71, 17); 142 (15. 117, 26); V 96, 34; 98, 1. 35; sonst nur r 113, 20; p 46, 33); 9. παραβολικῶς (43 mal); 10. ὑπόδειγμα (28 mal).

13. Vor allem fehlt der ganze technisch-rhetorische Apparat des P, der besonders grammatische Erscheinungen bis in Einzelheiten mit termini technici bezeichnet, bei Diodor vollständig[60]. Dies wäre

Übersetzung, die τῇ λέξει δουλεύει. Profan ziemlich häufig: 'A 53, 8; 66, 29; 84, 7; 93, 2; Δ 5, 14; GGA 1906, 885. — Auch der sonst geläufige Ausdruck προκείμενον = Text (z. B. r 151, 13; p 123, 21; h 204, 16 usw.; Δ 16, 30) scheint R 83, 27 noch »das Vorhergehende« zu meinen. ἔκδοσις = Rezension steht O 65, 5. [57]) Z. B. P 84 (Ps. 53); 87 (Ps. 29, Z. 28); V 84, 2; 92, 12. Vgl. A. 159. [58]) Mariès 111 (sehr oft; z. B. P 141 (Ps. 71, 8). Vgl. R 90, 1; häufiger bei Theodor: r 117, 26; 124, 21; 127, 35; p 200, 18; II 139, 19; h 200, 14; 204, 7; 210, 17f.; profan z. B. 'A 17, 5f., Π 81, 4f.; ohne ἀλλά: O 35, 19; r 117, 20. [59]) P 90 (Ps. 72, Z. 14), 148 (Ps. 109, Z. 2), V 88, 4. Vgl. in 7. [60]) Mariès 112ff.; auch V 96, 1; 98, (2). Vgl. zu Diodor *21*.

doppelt unerklärlich, wenn der Psalmenkommentar Diodors ein Frühwerk ist[61], und die Katenen am liebsten solche philologisch-grammatischen Bemerkungen aufnehmen[62]. Daß auch die termini λέξις, ῥήματα, ἱστορία, θεωρία, ἀλληγορία, τροπολογία, παραβολή schon so ausgeprägt auftreten, macht die diodorische Autorschaft trotz dem Titel seiner Schrift τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; zweifelhaft[63]. Die Allegorese wird mit ἑλληνισμός (V 88, 24; 90, 11. 23) bezeichnet, während der Verfasser selber sich gegen den Vorwurf des ἰουδαϊσμός (V 88, 22ff.) wehrt, wie es Theodor tun mußte. Beides fehlt bei Diodor.

Der sehr weitgehende Einteilungsschematismus[64] kommt zwar in der Profanwissenschaft schon in der Spätantike[65] vor, auf kirchlichem Gebiet aber wohl erst bei Adrian und Junilius[66], jedenfalls nicht in den uns bekannten Diodoriana. Daß Hiob mißachtet wird wie bei Theodor, beweist für Diodor nichts[67]. Messianische Auslegung von Gen 49 10-12 ist allgemein üblich[68]. Der Vergleich mit R zeigt eine zum Teil inhaltlich oder sogar in den termini übereinstimmende, zum Teil aber auch andere Exegese[69].

14. Mit der ganzen Zurückhaltung, die das Fehlen des Textes bedingt, stellen wir fest, daß die Verfasserfrage wohl komplizierter ist, als es Mariès wollte. Die — auf Grund des spärlichen Materials! — einleuchtendste Hypothese, die Gemeinsamkeiten wie Verschiedenheiten erklärt und zugleich den Titel ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου verständlich macht, ist die, daß schon der durch VPAM gegebene Text nur in seiner Grundlage diodorisch, aber von Anastasius wesentlich überarbeitet bzw. durch anderes ergänzt wurde in einer Zeit, wo die Terminologie und Kommentartechnik schon bedeutend ausgebauter war, wobei die Diodorscholien entweder aus der voranastasischen Zeit oder aus einer Rezension des anastasisch-diodorischen Werkes mit dem Titel Διοδώρου stammten[70]. Es ergibt sich, daß — soweit Sicherheit überhaupt möglich ist — O und R im ganzen, der Psalmkommentar wahrscheinlich nur teilweise diodorisch sind.

[61]) Mariès 147. [62]) Mariès 156. Auf profanem Gebiet die Vorliebe für archäologische Bemerkungen: Bielmeier 90. [63]) P 101ff.; 133ff.; V 88, 22ff.; 90, 23f.; 96, 22; 98, 35ff.; besonders aber 90, 2f.; τύπος unbetont: V 92, 34. Mariès will jene Schrift mit V identifizieren; nach Suidas (1379) steht sie aber zwischen den Kommentaren zu den Sprüchen und zum Prediger. [64]) Z. B. V 84, 6ff.; Mariès 60ff. [65]) Praechter, Byz. Z. 31, 89f. [66]) Vgl. *46*f. [67]) Mariès 129f. Enthält übrigens das Zitierte wirklich »Verachtung«? [68]) P 160 (Ps. 57); vgl. z. B. Euseb Caes. BK VI, 353, 18ff.; Epiphanius, BK I, 225, 15ff.; Basilius, PG 32, 881 AB; Junilius: Kihn 515, 3ff.; 519, 7ff. [69]) Mariès 166ff. [70]) Nachträglich finde ich DBs 1130 die im Prinzip gleiche Ansicht von Devreesse, der Psalmenkommentar sei eine Art Katene, die Diodor, Anastasius und anderes enthalte.

II. Die Eigenart der diodorischen Exegese.

A. Sprachkenntnisse.

15. Trotz M. T.-Zitaten[71], Hinweisen auf den Urtext[72] und ausführlichen Abhandlungen über hebräische Wortstämme[73] kann Diodor kein Hebräisch. Denn das von ihm Behauptete steht zuweilen gar nicht im hebräischen Text[74]. Das Tetragramm löst er fälschlich auf in ἰώθ, ἄλφ, οὐαύ, ἤ (O 64, 2f.); für das Hebräische beruft er sich manchmal auf andere Autoritäten (O 13, 19ff.; 36, 21. 27f.; 37, 2) und wagt nur mit unbestimmten Ausdrücken sich dafür einzusetzen (O 13, 22ff.). Vor allem aber läßt sich die Übernahme gerade der in die Augen stechenden hebräischen Etymologien nachweisen[75]. Es gab Lexika für hebräische Namen, vermutlich auch Sammlungen ausgewählter Lesarten[76]. Ferner hat Diodors Meister Euseb von Emesa[297] den hebräischen Text benützt[77]. An einer Stelle läßt sich sogar eine eusebische Bemerkung zum hebräischen und syrischen Text bei Diodor direkt nachweisen[78]. Vor allem aber findet sich die gelehrte Ausführung zu Gen 1 2 genau so bei Basilius[79], mit dem ja

[71]) *M. T.*: O 28, 2; 31, 11; 37, 2; 52, 11; (84), 2; (88), 1; (89) II, 3 — *Syr.*: O 31, 10; 36, 26; 37, 2; 47, 7; 49, 2; 51, 2; 52, 11; 53, 3; 56, 2; (84), 2; (87), 1; (88), 1; (89), II, 2 — *Aq.*: O 21, 2; 25, 12; 49, 2; 57, 37; 65, 4 — *Sym.*: O 13, 10 (Field Gen. 2, 23 tritt neben Prokop nun auch Diodor); 49, 2; 51, 3; 60, 5; 65, 4 — *Theod.*: O 13, 10; 60, 5 — *LXX*: O 60, 2 — »andere Übersetzer«: O 63, 3; (80), 17. — O 13, 10; 47, 7; 57, 37; 60, 5; 65, 4f.; ganz besonders: 31, 10f. und (84), 2ff., das nach Devreesse 1936, 218 wahrscheinlich diodorisch ist, sogar unter Ablehnung bzw. Korrektur der LXX oder doch ohne Entscheid neben ihr. Der Vergleich verschiedener Textabschriften (r 162, 1f.) fehlt bei Diodor. Vgl. Aq. Sym. Theod. bei Gregor Nyss.: PG 44, 80 B; LXX, Aq. Sym. und Hinweis auf das Hebräische bei Apollinaris: Staab 72, 16ff.; Aq. bei Euseb Caes. BK VI, 356, 17; 358, 1. [72]) O 4, 8; 36, 21. 27; 64, 2; 78, 2; (85), 7f.; (88), 3. [73]) O 4, 2f. zu ἐπεφέρετο Gen. 1, 2; O 13, 19ff. zu γυνή = »Männin« Gen. 2, 23; O 64, 2f. zum Tetragramm. [74]) O 28, 2; 31, 11; B. Kennicott, V. Test. hebr., und B. B. de Rossi, Variae lectiones V. T.i kennen keine Diodor irgendwie entsprechende Variante. [75]) So schon bei Philo: Edm. Stein, Die allegorische Exegese des Philo v. Al., ZAW Beih. 51, 20—26. Zu Theodor vgl. Kihn 88. [76]) Theodoret braucht eine βίβλος τῆς τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείας (Specht 11); dasselbe bei Hieronymus: Deconinck 35, A. 1 (dort noch weiteres). Sammlungen von Etymologien hebräischer Namen finden sich Euseb XI, 6 = 516ff. und bei Philo (ib. note 518c, 6). Ephraem erklärt hebräische Spracheigenheiten (Hergenröther 61). Vgl. noch *41* u. A. 325. [77]) PG 86[1], 547, fr. III, und 556 zu Gen. 8, 21 (Bardenhewer III, 264: nicht unecht). [78]) Euseb Emis. (Field Gen. 24, 2): ὁ γὰρ Ἑβραῖος καὶ ὁ Σύρος αὐτὸ λέγει τὸ τεκνοποιὸν ὄργανον. Diodor O 37, 2ff.: Τινές φασι τὸν Σύρον καὶ τὸν Ἑβραῖον μὴ οὕτως ἔχειν τὸ »θὲς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸν μηρόν μου«, ἀλλ' εἰς αὐτὸ τὸ παιδογόνον ὄργανον. Vgl. A. 299 und *37*. [79]) PG 29, 44B: ἐπεφέρετο heiße συνέθαλπε καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν, κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος.

Diodor eifrig verkehrt hat[80], wobei das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ausgeschlossen ist[81]. Nicht viel anders steht es mit der Ausführung zu γυνή. Schon vor Diodor ist auf die Verwandtschaft von איש und אשה hingewiesen worden[82].

B. Der biblische Text und Kanon[83].

16. Unter Vorbehalt der Textkorrektur durch Katenenschreiber[84] und ungenauer Anführung durch Diodor selber[85] ist festzustellen, daß sein NT-Text K[86] und L[87], der syrischen[88] und armenischen[89] Übersetzung, den Kirchenvätern Chrysostomos[90] und Theodor[91],

---

Diodor O 4, 7ff.: ἐπεφέρετο meine, der Geist schwebe ζωοθαλποῦν über den Wassern, καθάπερ ὄρνις ὠὰ θάλπει ταῖς πτέρυξιν ἁπαλῶς ἐφαπτομένη εἰς τὸ ζωογονεῖν. Dieselbe Quelle scheint Gregor Nyss. vorauszusetzen, wenn er den Heiligen Geist in Gen. 1, 2 θάλπων und ζωογονῶν nennt (PG 46, 196B). [80]) PG 32, 501BC, 571BC, 621Df, 916C. [81]) PG 29, 44A: Ἐρῶ σοι οὐκ ἐμαυτοῦ λόγον, ἀλλὰ Σύρου ἀνδρὸς σοφίας κοσμικῆς τοσοῦτον ἀφεστηκότος ὅσον ἐγγὺς ἦν τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης — das ist sicher nicht Diodor, vielleicht Ephraem (Gronau 4f.). [82]) O 13, 20ff.: »Ἴσα« μὲν γὰρ ὀνομάζει τὸν ἄνθρωπον, δασυτάτῃ προφορᾷ τῆς φωνῆς (dazu A. 173) χρωμένη, »Ἴσα« δὲ τὴν Εὔαν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου (die Umschreibung des Hebräischen variiert stark in der Überlieferung). — Dazu Origenes PG 11, 77A: Φασὶ δὲ οἱ Ἑβραῖοι »ἔσσα« μὲν καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα . . ., »ἶς« δὲ τὸν ἄνδρα. Euseb Caes. XI, 6 = 517b: Πάλιν Ἑβραῖοι τὸν ἄνδρα ΕΙΣ καλοῦσι . . . Ἡ δὲ γυνὴ, ἐπείπερ εἴρηται ἐκ τοῦ ἀνδρὸς εἰλῆφθαι, καὶ τὴν προσηγορίαν ἐπικοινωνεῖ τῷ ἀνδρί. Ἔσσα γὰρ ἡ γυνὴ λέγεται παρ' αὐτοῖς, ὥσπερ ΕΙΣ ὁ ἀνήρ. Symmachus (Field zu Gen. 2, 23): αὕτη κληθήσεται ἀνδρίς, ὅτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη αὕτη. Im übrigen wechseln die Etymologien von איש und אשה, (von λαμβάνειν, λῆψις: Origenes, Theodotion; von πῦρ: Euseb). Vgl. A. in PG 11, 77A: Hieronymus; und A. 35 in Field Gen. 2, 23: Theodotion. Vgl. noch A. 294.

[83]) Zum LXX-Text Lukians vgl. Specht 12ff.; Kihn 9f. 89ff.; Pirot 108ff.; Bultmann ThLZ 1914, 363. [84]) So bei Nikephorus: Deconinck 33; weiteres: Tischendorf III, 1143. [85]) Z. B. R 95, 3f. anders als 93, 27f.; ebenso 87, 10f. als 5f.; vgl. noch 92, 2; 94, 27f.; 96, 1f. 5. 14f.; 99, 40f.; 107, 1. [86]) Übereinstimmung im Gegensatz zur gewöhnlichen Lesart (nach Tischendorf): R 83, 23; 90, 13; 91, 8; 92, 20. 27; 98, 14 (fast nur KLChrys.Th.et). 16 = 24; 99, 5 = 28 — gegen Nichtübereinstimmung: 85, 11; 92, (2); 95, (6). [87]) R 83, 23; 90, 13; 91, 8; 92, 20. 27; 98, 14; 99, 5 = 28; 100, 17. 18=25; 105, 1; 109, 28; 110, 12 gegen: 85, 11; 92, (2); 95, (6); 98, 16=24; 102, 20; 106, 17. [88]) *utr.*: R 92, 20. 27; 95, (6); 99, 5=28; 100, 18=25; 105, 1; 109, (28); *p.* R 90, 13; 109, 28; *sch.* R 83, 23; 90, 13 gegen: *utr.* R 106, 17; *p.* R 91, 8; 111, 20; *sch.* R 111, 20. [89]) R 85, 11; 90, 13; 92, 20. 27; 95, (6); 99, (5=28); 100, 17. 18=25; 105, 1 gegen: 106, 17; 109, (28). [90]) R 83, 23; 85, 11; 90, 9. 13; 91, 8?; 92, 20 (nur Chrys. genau). 27; 98, 14. 16=24; 99, 5=28; 100, 15f. 17. 18=25; 102, 20?; 105, 1; 106, 17 (nach Nestle); 109, 28 gegen: 95, (6); 96, 19; 99, 5=28; 106, (17)?; 109, (28)?; 111, 16, (20). [91]) R 83, 23; 92, (2)?; 99, 5=28; 102, 20; 106, 17 (nur als Variante) gegen: 91, 8; 96, 19; 106, 17.

besonders aber Theodoret[92] nahesteht. Kurz, Diodor liest im allgemeinen den antiochenischen Text[93]. Wie Theodor[94] verwendet auch Diodor in dem Erhaltenen nirgends einen katholischen Brief oder die Offenbarung[95].

C. Die methodische Gestaltung der Exegese.

17. Ähnlich wie bei Theodor[96] und Theodoret[97] treffen wir auch bei Diodor Polemik gegen — meist nicht näher bezeichnete — andere. In O erschöpft sich die Exegese weithin in der Lösung der durch Gegner[98] oder den Autor selber[99] aufgeworfenen Probleme. Seine Gesprächspartner werden gewöhnlich nur mit τινες[100] bezeichnet, bei Einwänden gegen Diodors Lösung mit τις[101], gelegentlich mit ἔνιοι[102], (οἱ) πολλοί[103], ἕτεροι[104] und ἄλλοι[105]. Selten werden sie näher charakterisiert als βάρβαροι[106], ἕλληνες[107], ἐθνικοί[108], αἱρετικοί[109].

Formal wird das Problem häufig gestellt durch die Konstruktion εἰ . . . (das und das sich so verhält), πῶς . . .;[110] oder durch einfache

---

[92]) 85, 11; 90, 9. 13; 92, 20. 27; 95, (6); 98, 14. 16=24; 99, 5=28. 22 (nur Theodoret); 100, 18=25; 102, 20; 105, 1; 109, (28); 110, 12 gegen: 91, 8?; 106, 17. [93]) Die Stellung von Rm 16 25—27 nach 14 23 ist nicht gesichert: vgl. A. 34. [94]) Th. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 11 (1900), 790f.; Pirot 122. Oder hat Theodor I Ptr und I Joh in seinem Kanon gehabt (Pirot 126; Kihn 374f.)? [95]) R 85, 26 ist nach Rm6 9 f und im Gegensatz zu Zeile 23, nicht — wie angegeben — nach I Ptr 3 18, gebildet; zu R 87, 21ff. gibt es genügend Belege ohne Beiziehung der katholischen Briefe; der Ausdruck R 98, 19 ist ein Lieblingsbegriff Diodors (wörtlich: R 95, 12; 97, 16; 99, 18f. 24; vgl. auch A. 210f.). Er ist R 95, 12 nach dem dortigen Text, nicht nach I Ptr 1 2 formuliert. [96]) Pirot 206, 209; Kihn 115; Swete LXXIf. [97]) Z. B. Specht 39f.; Hergenröther 49. [98]) O 1; 3; 7; 9 usw. [99]) O 5; 6; 8 usw. [100]) O 9, 2; 35, 16; 37, 2; 38, 4; 57, 6. 45. 72; 59, 2. 9; 61, 2; 67, 10; 69, 17; 72a, 6; vgl. 'A 17, 5; 20, 31; 23, 3; 31, 27; 65, 18; 75, 11; 100, 17. 25; Δ 22, 12; 34, 6; Jamblich, In Nicomachi Arithm., ed. Pistellus 1894, 11, 9. 15; Philo, Leg. all. 3, 204 (anderes Bousset 44); Theodor r 114, 14; 145, 14 usw. [101]) O 4, 10, (17); 6, 6; 18, 5. 15; 26, 17; 39, 7; 56, 17; vgl. 61, 15; 63, 4; gewöhnlich formuliert εἴ τις . . . c. ind. oder opt. (so auch p 121, 20; II 53, 12f.; 105, 19); vgl. 'A 15, 16f.; Δ 8, 24; 41, 27 und Tab. I, 4. Zweimal opt. + δ'ἄν τις (ohne δέ r 165, 25. 32). [102]) O 11, 2; 17, 2; R 84, 7; 99, 27. [103]) O 57, 48; 73, 2; R 93, 29. [104]) O 57, 47. 51; 61, 7. [105]) O 36, 21. [106]) O 1, 2. [107]) O 1, 4; 71, 18. [108]) O 71, 10; vgl. 7, 4. [109]) O 3, 6; gemeint ist wohl Origenes: s. A. 291. O 16, 3; gemeint sind die Ophiten Iren. I, 30, 7; dazu H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist = FRL, NF. 33 (1934), 222; event. auch die manichäische Weiterbildung (Text: Jonas 134 = R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 346f.). Vgl. A. 332. [110]) Tab. I, 3; ähnlich O 18, 3; 56, 9; 67, 2; (79), 2; (90), 17.

Fragepartikel[111], relativ selten unter ausdrücklicher Signalisierung[112]; inhaltlich durch gegnerische Angriffe[101-109] oder durch Vergleich mit scheinbar widersprechenden Schriftstellen[113]. Neben unnötigen und sehr gesuchten Fragestellungen[114] finden sich solche, die wirklich aus dem Text heraus erfolgen und zuweilen sehr genaue Beobachtung zeigen[115].

Die meisten Themata sind apologetisch: der persönliche Schöpfer (1, 2ff.) und Lenker des Geschehens (69, 5ff.), das Verhältnis zwischen der mosaischen Offenbarung und den heidnischen Mysterien (71, 10ff.), die Ehen unter den Kindern Adams (18, 3ff.), die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (5, 2), der Anthropomorphismus (vgl. *23*) und ganz besonders die Prädestination, bzw. die gerechte Belohnung und Bestrafung durch Gott (vgl. *24*).

18. Die Problemlösung erfolgt sehr verschieden, selten unter ausdrücklicher Signalisierung[116]. Manchmal wird ohne weitere Auseinandersetzung Diodors Meinung hingestellt[117], gelegentlich recht unsicher formuliert[118]. Gerne wird aber die gegnerische Meinung — öfters in irrealem εἰ-Satz[119] — aufgenommen und gezeigt, daß in diesem Fall der Wortlaut des Textes unverständlich wäre[120], oder eine neue Aporie ergäbe[121]. Neben diesem negativen führt Diodor

[111]) Διὰ τί: 5, 2; 13, 13; 25, 2; 39, 2; 41, 2; 68, 10; 74, 2; τί δήποτε 25, 16; 72, 2; 73, 24; vgl. 9, 6; 71, 15; τί οὖν: 9, 18; 31, 8; 57, 27; πῶς: 9, 12 vgl. 71, 10; anderes 8, 2; 52, 4; 55, 3. [112]) ζήτημα(-σις): O 24, 3; 66, 2; R 99, 29; Δ 7, 3; 13, 1; 17, 5; 54, 3; r 134, 26. 32 und häufig; Apollinaris: Staab 73, 27; ζητούμενον (nur in abschließenden Formeln): O 24, 33; 26, 19; 73, 10; Gregor Nyss.: PG 44, 65A, 113B, 180CD; ζητεῖν: O 6, 2; 17, 7; R 87, 9f.; ’A 72, 17; Π 67, 32; r 145, 16 u. oft; PG 44, 65C; ἀμφιβολία: O 26, 6; ἀπορῶ (-ία): O 63, 14; PG 103, 852C, 865B; Δ 4, 2; 5, 13; 30, 23. Formeln: πῶς νοητέον: O 62, 2; οὐχ ὁρῶ, πῶς . . .: 63, 2; 68, 7; πῶς οὖν σωθήσεται τὸ ». . .«: 57, 32; τί δὲ βούλεται . . ., ἀναγκαῖον εἰπεῖν: 15, 9f. [113]) O 18, 5ff.; 26, 3ff.; 31, 12f. 13ff.; 69, 23ff.; 73, 13ff.; 77, 2ff.; vgl. 9, 6ff.; R 83, 27ff.; 87, 10ff.; 96, 4ff.; auch ’A 23, 17ff.; Δ 27, 3ff. [114]) O 8, 2ff. (warum den Pflanzen nicht gesagt wurde: »mehret euch . . .!«); 15, 4ff. (wie Gott zu Adam geredet habe, ohne daß der Teufel es hörte). Doch werden auch unnötige Fragen abgewehrt: O 17, 7 (man dürfe nicht darauf achten, »woher«, sondern »daß« Gott den Menschen Kleider geschenkt habe); auch Euseb Emis.: Staab 46, 1ff.
[115]) O 42, 2; 63, 2ff.; 72, 2ff.; 74, 2ff.; (89) II. [116]) O 24, 33; (26, 6; 66, 2); 69, 29; in R kaum: nur ἐπιλύων 101, 1; vgl. PG 103, 865C; r 120, 9. 11 u. öfters; Δ 4, 2; 5, 12; 31, 3; GGA 1906, 885; Apollinaris: Staab 73, 27 usw. [117]) O 5, 3ff.; 25, 5ff.; 39, 3ff.; 42, 3ff.; 59, 13f.; 74, 4ff. (wenn nicht Weiteres von den Katenen unterdrückt wurde). [118]) O 6, 3ff.; 8, 4ff.; 41, 4ff.; 56, 11ff. [119]) O 1, 12f.; 3, 9f.; 9, 7f.; 26, 17ff.; 63, 13; 69, 17ff. 28ff.; 71, 33f. 35ff.; vgl. 15, 6f. 23f.; 18, 10ff.; 69, 10f.; 71, 16ff. [120]) O 1, 12ff. [121]) Die Gegenfrage gestellt: O 3, 9ff.; 9, 6ff.; 69, 29f.; 71, 39ff.; (90), 9ff. οὐ συνῆκαν und Ähnliches (auch in Partizipialform): 9, 3ff.; 16, 7ff.; 17, 3; 59, 3; 61, 10f.; 71, 25ff. 29ff. Sonst als Aporie bezeichnet: 26, 19

den positiven Beweis aus dem vorliegenden Text[122], durch Anführung einer Parallelstelle, an der der fragliche Ausdruck sicher im diodorischen Sinn verwendet[123] oder der behandelte Text genauer erklärt bzw. beleuchtet wird[124], vereinzelt mit Beiziehung des Urtextes oder anderer Übersetzungen[125], endlich auch durch Argumente aus der allgemeinen Erfahrung[126]. Oder aber Diodor räumt Schwierigkeiten aus dem Weg und sucht, den biblischen Text einsichtig zu machen[127]. Diese Beweisführung wird manchmal in langem Hin und Her mit Einwänden und Gegeneinwänden geführt[128]. Eine unsachliche, sarkastische Ablehnung der Gegner ist relativ selten[129].

Wo der Kommentar nicht dialogisch ist, erklärt er meist nur ein Stichwort aus dem Text[130]. So wird auch der Textzusammenhang meist nicht aufgewiesen[131]. Unnötige Längen sind selten[132].

19. In R werden Probleme selten gestellt. Dafür findet sich hier eine fortlaufende Textauslegung, die meist Stück für Stück den Text exegesiert[133], gewöhnlich durch Erklärung der einzelnen Begriffe des Textes, oft Bunter eiziehung anderer biblischer Stellen[134]. Angefügt wird die Exegese etwa durch ἀντὶ τοῦ (Tab. III, 16), τουτέστιν (III, 4), βούλεται εἰπεῖν (IV, 2), καλεῖ[135], ὀνομάζει[136], γάρ[137], δείκνυσιν[138], δηλοῖ[139] usw., gelegentlich durch Partizipien bzw. Adjektive[140], mit Beiziehung von Synonymen[141], selten durch asyndetische

---

(ἄλυτον); 63, 14 (ἀπορῶ); 69, 18f. und 71, 23 (ἄτοπον), 69, 46 (ἀσεβές); vgl. 71, 17f. und 'A 41, 14ff. [122]) O 9, 12ff.; 11, 3ff.; 35, 3ff. [123]) O 7, 6ff.; 9, 6ff.; 21, 22ff.; 35, 21ff.; 56, 20ff.; 61, 13ff.; 69, 11ff.; (89) II; vgl. 15, 21; 63, 27ff. und A. 143—145. [124]) O 17, 3ff.; 26, 6ff.; 35, 16ff.; 63, 27ff.; 67, 6f. [125]) O 31, 10f. (dazu A. 74); 57, 36ff. [126]) O 3, (5f.); 69, 18ff. 32ff.; vgl. R 87, 16ff. [127]) O 31, 5ff.; 62, 3ff.; 63, 4ff.; 66, 2ff.; 69, 3ff.; 72, 5ff.; 72a, 2ff.; 73, 24ff. (mit Hilfe einer medizinischen Theorie); (80), 4ff. Dabei wird manches allzu einsichtig gemacht. Vgl. A. 218f. [128]) O 18, 3ff.; 56, 5ff.; 61, 2ff.; 63, 4ff.; 69, 3ff.; 71, 11ff.; 73, 6ff. [129]) Höchstens: O 3, 13; (9, 3; 16, 5. 7; 17, 3; 59, 3; 61, 11; 71, 25. 29). PG 103, 836B, 848C, 868B, 869BC; hingegen P 86ff. [130]) O 12, 2; 14, 2; 17, 2; 19, 2; 27, 4; 33, 2; 34, 2; 48, 4; 51, 2; 54, 2; 57, 14. 80; 78, 2. [131]) Vgl. A. 159f. und O 20, 2ff.; 47, 10f.; 57, 21f.; 61, 4. [132]) O 15; 63, 35ff.; 80. [133]) Z. B. R 88, 17ff.; 89, 18ff.; 90, 16ff.; 92, 17ff.; 104, 17ff. 105, 28ff. [134]) Z. B. R 93, 33ff.; 108, 24ff.; Beiziehung von Parallelstellen auch 'A 10, 13; 11, 14. 26; 12, 1; 31, 4; Δ 29, 31; 33, 10; Byz. Z. 27, 111f. usw. [135]) O 2, 5; 5, 2; 21, 15. 20; 27, 4; R 87, 22. 24; 108, 24; viel häufiger bei Theodor: r 118, 23; p 6, 11; h 207, 17 usw. [136]) O 57, 5. 38; R 87, 25f.; 88, 22; 91, 10; 106, 26; r 124, 21; p 52, 32 usw. (etwas seltener). [137]) R 87, 1; 88, 23 und öfters. [138]) R 84, 10; r 113, 5; 'A 12, 16 usw. [139]) O 43, 3; R 84, 4; r 135, 10; 'A 12, 16; Π 96, 30; δηλονότι O 9, 11; R 88, 3; r 120, 28; 'A 37, 18; Π 68, 13 usw. [140]) R 90, 14; 93, 28f.; 95, 5f. usw. Vgl. zum ganzen noch A. 153. [141]) R 93, 27 usw.

Anfügung eines erklärenden Wortes[142]. Parallelstellen werden in O und R beigezogen zur Erhellung[143], zum Beweis[144] oder zur Stütze[145] der Exegese, um einen scheinbaren Widerspruch aufzuweisen[113] oder die Breite des im Text enthaltenen biblischen Zeugnisses zu zeigen[146].

20. In R achtet Diodor sehr auf den Zusammenhang[147]. Der Gedankenfortschritt des Paulus festigt eine These[148], wiederholt das Gesagte[149], führt es weiter aus[150], erklärt es genauer[151] oder faßt es zusammen[152], begründet das Gesagte[153], wehrt Mißverständnisse ab[154], läuft auf ein bestimmtes Ziel hin[155] oder ergibt ein Problem[156]. So beweist z. B. Paulus nach Diodor am Ende von Rm 8 die Liebe Gottes, die uns alles zum Besten wendet (8 28), durch die Hingabe seines Sohnes (8 31 f.), die uns wiederum die Gewißheit gibt, daß nichts uns von Gottes Liebe trennen kann (8 35. 39). Diese Gewißheit aber führt Paulus zur Frage nach dem jüdischen Unglauben (9 1 ff.)[157].

Formal wird der Textzusammenhang u. a. durch eine Frage aufgewiesen, auf die der weitere Text antwortet[158], durch Einfügung einer Partikel in den Text[153], durch die termini ἀκολουθία[159], ἐπάγει[160] und πιστοῦται[161] oder durch kurze Zusammenfassung des bisher Gesagten[162], öfters auch durch ein Partizipium[163].

---

[142]) O 3, 4; 21, 26 f.; R 92, 27; p 164, 18 (sonst hier selten). [143]) O 39, 8 ff.; 41, 5; R 83, 19 ff.; 99, 20 ff.; 100, 13 ff.; 107, 18 ff. [144]) O 4, 20 ff.; 11, 12 f.; 12, 6 f.; 14, 4 ff.; 19, 2 f.; 57, 15. 48 f. 80 f.; R 83, 7 ff.; 84, 30 ff.; 87, 21 ff.; 92, 18 ff. 26 ff.; 94, 1 ff.; 105, 3 ff.; 108, 26 ff. [145]) O 2, 4 f.; 24, 23 ff.; 36, 13 ff.; 73, 10 ff.; R 91, 7; 107, 26 ff.; 111, 23 ff. Vgl. A. 123. [146]) O 71, 6 ff. [147]) Zu Theodor vgl. Swete LXVIII. Profan: die Reihenfolge des Textes wird begründet: 'A 14, 27 f.; 78, 25 ff.; der Zusammenhang begründet oder erklärt das Gesagte: 'A 21, 10 f.; 55, 32 f.; 66, 28; Π 96, 29 ff.; bestätigt das Vorige: 'A 41, 26 ff.; aus dem Zusammenhang wird eine Ellipse ergänzt: 'A 25, 26; 58, 10 f.; 93, 16 usw.; Praechter GGA 1904, 382. [148]) R 83, 1 ff.; 87, 24 ff.; 91, 6 ff.; 96, 1 ff. 13 ff.; 102, 11 ff. [149]) R 92, 1. [150]) R 84, 17 ff. 26 ff.; 90, 4 ff.; 91, 27 ff.; 92, 6 ff.; 93, 17 ff.; 102, 16 f. [151]) R 84, 3 ff.; 96, 29 ff.; 97, 4; 99, 7. [152]) R 97, 15 ff. [153]) R 92, 31 ff. und 93, 2 f. (Einschub von διὰ τοῦτο, bzw. γάρ in den Text; vgl. R 90, 12 f.) ferner 100, 30 ff. [154]) R 98, 20 ff. (durch Beispiele); 101, 23 ff.; 102, 4 ff. [155]) R 90, 8 ff. [156]) R 83, 27 ff. [157]) R 96, 1 ff. 13 ff. [158]) R 95, 1 ff. 15 ff.; r 129, 26 ff.; p 10, 20 ff.; 42, 21; 47, 17 ff.; 136, 19; 149, 25. [159]) ἀκολουθία: O 13, 16 f. 24; 35, 5; 57, 48; R 84, 10; adv. 92, 6; 100, 32; öfters bei Theodor: r 118, 28 usw.; Δ 11, 21; adi. 'A 16, 22; Euseb Emis.: Staab 50, 23; Basilius PG 29, 36C; vgl. Gregor Nyss. PG 44, 81A und A. 57. [160]) O 9, 15; 10, 6; 20, 10; 27, 5; 57, 81; R 83, 3; 84, 17. 28; 85, 12; 90, 12; 91, 6; 93, 18; 96, 3; 101, 1. 27; 107, 29; 109, 9 f.; r 115, 27; p 63, 23; h 203, 17 usw.; profan häufig; vgl. das Register zu Δ und Π. [161]) Nur R 83, 2; 96, 13 (= r 143, 9); r 146, 14; 148, 27. 29; 150, 26; vgl. 165, 16. 18; 166, 19. [162]) Προειπών: R 83, 1 ff.; 92, 1 f.; 96, 13 ff.; ähnlich: 83, 28 f.; 102, 16 f.; anderes: 90, 10 ff.; 99, 7 f.; 100, 30 ff.; vgl. 95, 3. [163]) 'Αποδείξας ἐπήγαγεν: R 90, 10 ff., ähnlich 96, 1 ff.; 109, 9 f.; διδάσκων ἐπάγει: R 84, 17. 28;

21. Manchmal wird der Text paraphrastisch wiedergegeben — zuweilen nur ganz kurz die Erklärung einleitend — und damit gelegentlich schon in den Zusammenhang gestellt oder exegesiert[164]. Gerne wird der biblische Text wertend charakterisiert durch Adverbien[165] oder — schon zur Auslegung übergehend — Partizipien[166]. Eigentliche grammatische termini[167] sind sehr selten. Konsekutiven Sinn kann Diodor nur durch ausführliche Darlegung und Ablehnung der finalen Exegese feststellen[168]. Auch die Konstatierung eines εἰ irrealis erfolgt allgemein ohne besondere Terminologie[169]. Je einmal braucht er den Ausdruck ἄρθρον für den Artikel[170], λέξις für den Text[56], zweimal παρέλκειν = überflüssig sein[171], λείπειν (ἐλλειπῶς) zur Bezeichnung von Ellipsen[172] — das ist alles[173]. Im übrigen finden wir Anmerkungen über den Urtext oder andere Übersetzungen (Tab. III, 1), Etymologien[174], Historisches[175], Naturwissenschaftliches[176]. Wichtig ist die Beobachtung des Sprachgebrauchs der Bibel oder

διεγείρων: 91, 27; διορθούμενος 93, 17; 99, 7; ἐλέγχων: 90, 4; ἑρμηνεύων: 97, 4. Theodor betont noch stärker den Zusammenhang: Er liebt besonders προστιθέναι: Tab. III, 14. Durch Adverb wird der Zusammenhang charakterisiert: r 122, 22; 141, 9; 142, 13; p 135, 17; 141, (12); II 5, 21; h 203, 17. 29; 207, 25. Die Formel οὕτω καὶ ἀνωτέρω und Ähnliches: r 127, 19f.; 133, 2; 140, 24; vgl. 160, 10 (nicht bei Diodor). [164]) O 15, 4f.; 23, 5; 30; 61, 18ff.; 66, 5ff.; 68, 2ff.; 69, 3; 72, 12ff.; R 96, 15ff. 29ff.; 98, 33ff.; 99, 10ff. usw. Zu Theodor vgl. A. 343 und Pirot 200. Profan z. B. 'A 26, 25ff.; ganz kurz zur Überleitung 35, 22ff.; ferner: Byz. Z. 18, 533; GGA 1906, 897; Bielmeier 36. 95. [165]) Ἀκριβῶς: R 85, 4. 19; 86, 30; ἀκολούθως: A. 159; ἀναγκαίως: 96, (13. 26); 101, 20; εἰκότως: 88, 23; 96, 10; σαφῶς: O 1, 11; 26, 21; R 92, 3f.; anderes: O 20, 2; 55, 6; R 85, 12; 88, 20; 89, 21; 91, (6); 95, 14; 98, 20; vgl. Tab. III, 11. 12; 'A 58, 25; Δ 5, 29; 21, 23; Π 75, 12; GGA 1906, 886f. Vgl. A. 347. [166]) O 21, 42; 72a, 2f.; R 84, 26; vgl. A 163; profan GGA 1906, 888f.; Euseb Emis.: Staab 49, 20f. [167]) Zu Theodor vgl. Swete LXVf. und A 23; profan, soweit untersucht, nicht häufig: z. B. 'A 9, 6ff. Bezeichnung der casus. [168]) R 104, 17ff. Ganz anders Theodor: A. 23. [169]) R 106, 23ff. (übrigens exegetisch unrichtig). [170]) O 3, 2. [171]) O 1, 13; R 91, 16. [172]) Vgl. A. 247. [173]) Was δασυτάτη προφορά bedeutet, womit das hebräische Ἰσα = »Mann« ausgesprochen werden soll, ist unklar. Nach den Lexika wäre höchstens »harte Aussprache« (δασύς = »mit spiritus asper versehen«) möglich; vielleicht aber meint der Ausdruck auch die Aussprache des »s« als »sch«. Wahrscheinlich ist er übernommen, ohne daß Diodor eine Ahnung hat, wie das Wort hebräisch lautet. Vgl. dazu A. 82 und zum Ganzen noch A. 34. [174]) O 12, 5ff.; 78, 1. [175]) Erfüllung von Weissagungen: O 24, 13ff.; 25, 8f. 18ff.; 57; 58, 12ff.; 59, 13f.; Natur- und Sittengeschichtliches: O 29, 6f; (32), 5; 35, 10ff.; 38, 2ff.; 46, 2ff.; R 92, 22ff.; Zeitgeschichtliches: O 26, 19f.; 33, 2f. (nach Josephus); vgl. 65, 5ff.; A. 220; R 107, 21ff. (der Segen der Pax Romana und die Gottgewolltheit der Regierung etwas allzu unkritisch). Für Theodor vgl. Pirot 203. [176]) O 2; 5; 7 (Himmel); O 72a, 6f.; 73, 27ff. (Embryo); O 16, 13ff. (Charakterbestimmung durch die Natur); O 57, 76ff. (Gärung); O 36, 35f.; 58, 15f. (Geographisches).

eines ihrer Schriftsteller[177] mit gelegentlichen Hinweisen auf den allgemeinen Sprachgebrauch[178]. Die termini dafür sind: ἔθος τῆ γραφῆ usw.[179], εἴωθεν (ἡ γραφή)[180], συνήθεια[181].

Für Diodor typisch ist endlich die sehr zurückhaltende, oft unsichere Formulierung[182] oder die Nebeneinanderstellung verschiedener Erklärungsmöglichkeiten ohne Entscheid[183].

D. Die inhaltliche Gestaltung der Exegese.

22. Diodors Auslegung bleibt textgebunden und erlaubt sich aufs ganze gesehen keine systematischen Exkurse. Die in den übrigen Fragmenten auftauchenden Begriffe treffen wir in den Kommentaren fast ausnahmslos nicht an. Dies gilt namentlich von der Unterscheidung[184] des θεὸς λόγος[185], der πρὸ αἰώνων[186] ist, und des Menschen Jesus von Nazareth[187], der προκόπτων[188] und Sohn Gottes nur χάριτι, nicht φύσει[189] ist, der bloß »Tempel« bleibt[190], in dem jener »wohnt«[191], oder »Purpur«, mit dem er bekleidet ist[192]; der reiner »Adoptivsohn« ist[193], also bloß καταχρηστικῶς[194] Gottessohn genannt werden kann, da er von jenem nur »angenommen«[195] und mit ihm in einer bloßen συνάφεια ἀγάπης[196], durch »Mischung«[197] κατ'

[177]) Belege: A. 123f. 144. 204ff. und *31*; ausgebaut bei Adrian, PG 98, 1273ff. [178]) O 14, 3ff.; R 93, 6; 94, 24; 106, 28f. [179]) O 14, 3ff.; R 103, 1; 104, 5; r 145, 18; 147, 10; p 123, 18; h 204, 7. [180]) O 35, 24; 57, 80; r 115, 24; vgl. p 118, 23; 200, 14; II 2, 21. [181]) R 93, 6; adi. 106, 28; r 123, 3; 124, 3; 129, 33; 130, 7; 140, 1; 141, 17; 156, 2; p 118, 24; 195, 21; vgl. 7 und Specht 19ff.; Pirot 201f. und 295, A. 5, Swete LXVff.; vgl. Δ 6, 18; 29, 31; 'A 14, 25; Basilius PG 29, 60C; ähnlich Gregor Nyss. PG 44, 101C. [182]) ἴσως: O 6, 3; 8, 4; 41, 4; 56, 11; (85), 10; τάχα: O 35, 9; (82), 22; R 86, 18; anderes: O 26, 13; 72a, 2. 8. [183]) O 4, 10ff.; 6, 3. 6; 8, 4. 8; 12, 3ff.; 35, 9f.; 36, 18ff.; 55; 57, 45ff. 72ff.; 67, 10ff.; vgl. 13, 22f.; 72, 20ff.; R 86, 18; 88, 24; 105, 14; 106, 17ff.; 108, 6; bei Theodor höchstens r 114, 14f.; p 121, 22; vgl. noch 'A 16, 5. [184]) Mansi IX, 215AB = 232CD: nur das »Fleisch« gekreuzigt; Acta conc. I 5[1], 179, 1ff. [185]) PG 86[1], 1388AB; Acta conc. I 5[1], 178, 6; Mansi IX, 215C = 232D; 219B = 233B; syr.: Kyrill 503, 23; 504, 9; 505, 24. 25. [186]) PG 86[1], 1385D; 1388A; Acta conc. I 5[1], 178, 13ff. 26. [187]) Kyrill 494, 7; vgl. Abramowski 255, A. 4. [188]) Lietzmann fr. 125; Acta conc. I 5[1], 177, 38ff. [189]) PG 86[1], 1388AC; Mansi IX, 219B = 233B; 231A; Lietzmann fr. 141; vgl. Acta conc. I 1[6], 151, 21; dazu Bardenhewer III, 305f. [190]) PG 86[1], 1388A; Acta conc. I 5[1], 179, 4; Mansi IX 215C = 232D; 219B = 233B; syr.: AGG N. F. 15[1], 104, 22 = 105, 34; Kyrill 503, 22; 504, 10. [191]) PG 86[1], 1388A; Acta conc. I 5[1], 178, 30; freilich nicht nur zeitweise wie in den Propheten: ib. 178, 33ff. [192]) Acta conc. I 5[1], 179, 3f.; syr.: AGG N. F. 15[1], 104, 21 = 105, 31f.; Kyrill 503, 22 (»Kleid«). [193]) Syr.: AGG, N. F. 15[1], 104, 26 = 105, 39. [194]) PG 86[1], 1388C. Mansi IX 231A: abusive. [195]) Lietzmann fr. 121; 133; PG 86[1], 1385D (ἀνα-, προσλαμβάνειν); Acta conc. I 5[1], 178, 27; 179, 5; Mansi IX, 232A. [196]) Syr.: Kyrill 505, 16; vgl. Lietzmann fr. 138; dazu Abramowski 256f. [197]) Lietzmann fr. 127.

ἀξίαν[198] verbunden[199] ist, so wie es auch Seele und Leib sind[200], ohne irgendwelche Verwandlung[201] oder Verschmelzung der Eigenschaften[202]. Dies alles wird in O und R höchstens ganz leise angetönt[203].

23. Doch lassen sich theologische Grundzüge erkennen, die in den dogmatischen Fragmenten fehlen, z. B. die Auseinandersetzung mit dem Anthropomorphismus. »Reue« Gottes bezeichnet nach Diodor nur einen Wechsel der Ökonomien[204]. »Zorn« soll nur von der Sünde abschrecken[205]. Körperglieder bezeichnen die durch sie erfolgenden Aktionen[206]. Wenn Gott »herunterfährt« um zu schauen, drückt das keine Unwissenheit aus[207]. Der Überfall Jahwes auf Mose Ex 4 24 ist rein pädagogisch, um seine Gottesfurcht größer zu machen als die Menschenfurcht. Der Zorn Gottes existiert dabei nur in der Meinung des Mose und seiner Frau[208].

24. Noch ausgeprägter ist die Behandlung des Prädestinationsproblems. Segen oder Fluch für die Zukunft ist nur σχῆμα[209] auf Grund göttlichen Vorherwissens, das die zukünftige Tugend oder Sünde schon kennt[210], nicht aber den freien menschlichen Willen bestimmt[211]. So ist Gott nicht mehr souveräner Geber von Segen und Fluch; der Mensch selber zieht sie sich als Lohn und Strafe zu, und es wäre falsch, πάντα ἐν τῇ βουλήσει τοῦ θεοῦ διδόναι und anzunehmen, οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι (R 99, 39). Gottes Tun ist bloßes »Zulassen« (Tab. I, 11) und hebt die αὐτεξουσιότης (I, 8) des Menschen, sein ἐφ' ἡμῖν (I, 9) nicht auf, obwohl die Schrift das, was mit Zulassung Gottes durch den Menschen geschieht, oft auf jenen überträgt (R 103, 1; 105, 6). Sophistisch wird Rm 9 19 das »Murren«-können des Menschen als Beweis für das ἐφ' ἡμῖν gewertet (R 100, 2). Und Rm 9 16 (»Also liegt es nicht ...«) wird gar durch Einfügung von κατὰ σέ dem Gegner des Paulus unterschoben (R 98, 23). Ein souveränes, bedingungsloses Handeln Gottes am Menschen wäre

[198]) Acta conc. I 1[6], 152, 3. [199]) ἕνωσις: Lietzmann fr. 123; 128; 133; 140; 142. In dem wohl einzigen Diodorzitat, das von einem Freund überliefert ist, Acta conc. I 4[2], 216, 17ff., wird Maria propter unitionem dei genetrix genannt; leider wird die unitio nicht näher bezeichnet. [200]) Lietzmann fr. 129; 134; 135; dazu Abramowski 256. [201]) Lietzmann fr. 128; 134; 135. [202]) Lietzmann fr. 127; 130; 134; 140. [203]) ὁ κύριος τὸ κατὰ σάρκα: O 25, 6f.; 52, 15f.; ähnlich: 6, 5; die so beliebte Benennung ὁ θεὸς λόγος nur O 3, 13. [204]) O 21, 5ff. [205]) O 21, 28; R 106, 26ff. [206]) O 21, 15ff. (»Hand« = Gottes Schaffen; »Füße« = seine Erscheinung; »Mund« = sein Befehlen usw.). [207]) O 36, 13ff. [208]) O 63, 2ff.; ebenso 63, 27ff. zu Bileam und 48, 2ff. zum Jakobskampf. [209]) O 24, 20. 31ff.; 25, 7f.; 56, 8; R 103, 1ff. [210]) O 24, 10f.; 24, 5ff.; ganz besonders: R 97, 10ff.; 98, 17ff.; bei Theodor nur r 143, 33f.; p 13, 21 (vgl. Diestel 130). [211]) R 95, 12ff. (die πρόγνωσις ist nicht ἀναγκαστική und hebt das αὐτεξούσιον nicht auf); O 69, 23ff.; vgl. O 77 (Segen und Fluch sind verdient).

ἀδικία[212]. Alles geschieht κατ' ἀξίαν[213]. Daß Gott ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα bis ins dritte und vierte Glied ist, gilt daher nach ihm nur einmalig für die damalige Generation (während die Verheißung allgemein gilt!), wo Gott die Sünden der Väter, die die Nachkommen damals wieder taten (!), an ihnen straft (O 66, 8). So war auch Esau wegen seines wilden Lebens unwürdig für die Verheißung (O 40, 2; vgl. R 97, 1); und die κατὰ πρόθεσιν κλητοί (Rm 8 28) sind die durch den eigenen Vorsatz »würdig« Gewordenen (R 95, 17). »Verstocken« bezeichnet nur die Güte Gottes, der gegenüber der Böse sich verstockt, und die so groß ist, damit man Gott keinen Vorwurf mache oder gar den Bösen bemitleide[214]. Die κατάνυξις (Rm 11 8) wird durch Einschub von πρὸς εὐσέβειαν als »Ansporn«, »Stich ins Herz«, gedeutet, dem zum Trotz die Juden nicht glauben (R 103, 5).

25. Damit ist gesagt, daß Diodor im Römerbrief gerade das Wesentliche nicht versteht: die Rechtfertigungslehre. Die χάρις gibt Gott nicht ἀκρίτως (R 101, 20); der Vergebung muß man würdig sein (R 85, 13), die Barmherzigkeit verdienen (R 85, 15). Unter offensichtlicher Umgehung des Wortlauts wird sogar der Glaube zum Menschenwerk gemacht, mit dem Gottes Gnade verdient und nach dem sie zugemessen wird (R 105, 26). Gerade bei Isaak erklärt Diodor, Gott habe keinem ἀσεβής seine Barmherzigkeit erwiesen (R 97,10). Die Gnadenverheißung nach der Sintflut bezieht er nur auf die Jugendsünden (ἐκ νεότητος αὐτοῦ!)[215]. Die δικαιοσύνη θεοῦ definiert er im Gegensatz zu den Werken des Gesetzes als das προκόπτειν τῇ τοῦ Χριστοῦ πίστει, die eine διάθεσις ψυχῆς ist (R 86, 8). Das Gesetz ist nötig, weil sonst die Guten zu kurz kämen (R 88, 14). Gnade ist »Lohnzulage« (R 93, 17). Die eigentliche Rechtfertigungsgnade scheint nur für vor der Taufe begangene Sünden zu gelten (R 101, 7).

26. Der Gegensatz zwischen Sünde und Gerechtigkeit löst sich gelegentlich auf in den zwischen Leib und Seele[216]. Der Heilige Geist ist nur Hilfsmittel; auch der natürliche Mensch kann, wenn auch nicht

---

[212]) R 98, 25f.; vgl. 93, 23f. und Apollinaris: Staab 67, 8ff. [213]) O 24, 10; R 98, 17ff. 26; 105, 5f. [214]) O 62, 4ff. Vgl. Apollinaris: Staab 67, 33: Verstockung auf Grund göttl. πρόγνωσις seiner Gottlosigkeit. [215]) O 23, 8ff. (unter Ersetzung des ὅτι durch ἐάν!). [216]) R 90, 5ff.; vgl. 89, 22f. Die »unsterbliche Seele« steht im Gegensatz zum »sterblichen Körper« (O 11, 8); sie ist das Besondere am Menschen (O 11, 18ff.). Infolge seiner Körperlosigkeit ist darum der Teufel noch klüger als die Menschen (O 16, 28). Die Sterblichkeit ist deshalb nicht Fluch, sondern Segen, weil sie die Lösung vom Körper mit sich bringt (O (79), 5f.). — Immerhin ist die Ersetzung des Gegensatzes von Gnade und Sünde durch den von Überkreatürlichkeit und Endlichkeit (dazu Abramowski 258) noch lange nicht so fortgeschritten wie bei Theodor (dazu A. 24—26).

gerade πάντως (!) καθορθοῦν (R 89, 15f.), so doch nicht in der Sünde beharren (R 84, 2f.). Das mosaische Gesetz wird nur als ein gewisses Plus zum νόμος φυσικός[217] angesehen, das die Sündenerkenntnis noch etwas deutlicher macht (R 87, 14f.; 85, 2ff.) Die Gottesgebote werden rationalistisch einsichtig gemacht. Eisen ist beim Altarbau verboten, um die menschliche Mordgier zu dämpfen (O 67, 2). Die Unreinheit der Frau ist nur Vorwand, um die männliche Gier zu dämpfen[218]. Anderes ist durch medizinische Rücksichten bedingt[219].

Notieren wir noch, daß auch sonst gelegentlich etwas in den Text eingetragen[220], etwas falsch[221] oder ungenügend[222] ausgelegt wird, so haben wir die Schwächen Diodors bezeichnet. Er ist Rationalist im falschen Sinn: nicht in berechtigter Kritik etwa an der Authentizität oder Historizität des Textes, sondern so, daß er die Schrift weithin geheimnislos machen will. Gottes Bestimmen ist kein souveränes, sondern ein an das Tun des Menschen gebundenes; seine Gebote und seine Taten sind alle einsichtig. Der Mensch steht mit seinem Verstand und seinem Verdienst letztlich über Gott, und so wird Glaube zur bloßen Seelenverfassung.

27. Doch dürfen wir darüber die Vorzüge nicht vergessen. Prinzipiell weiß Diodor, daß nur der Text Richtschnur sein darf, und nicht darin begründete Vermutungen unzulässig sind[223]. Wohltuend ist die diodorische Kürze[224]. Gegner entwaffnet er durch unwidersprechliche Tatsachen, besonders durch Parallelstellen[225]. Allegorische Spielereien fehlen. Origenes erklärte, nicht alle Stellen hätten einen Literalsinn, jede aber einen geistigen[226]; Diodor bereitet schon die umgekehrte Formulierung des Theodor vor: lange nicht alle Stellen sind allegorisch, jede aber mindestens auch wörtlich auszulegen[227]. Zwar gibt es atliche Stellen, wo uns nur die Beziehung auf das NT

---

[217]) R 83, 6ff.; vgl. 87, 10ff.; 107, 12; O 15, 10ff. [218]) O 72a, 2ff.; ähnlich 73, 40f. [219]) O 72a, 5ff.; 73, 2ff. 24ff. Vgl. noch die unsichere (A. Baumstark, Gesch. der syr. Lit. 1922, 309) Überlieferung Book of the bee 140f.: Diodor kenne nur zeitliche Höllenstrafen. [220]) Asketisch: R 109, 19ff.; Heiligenverehrung zur Zeit des Paulus: R 106, 17ff. — Voraussetzungen von anderswoher: O 2, 2ff. und 5, 3ff. (Himmelslehre). [221]) O 6 (Zeichenhaftigkeit der Sonne = Sonnenwunder); 13, 7ff. (Weissagung des Adam); 70 (»Hornissen« = kleine Macht); R 92, 29f. (»der Geist«, der »unserm Geiste Zeugnis gibt«, ist der des Vorbeters). [222]) O 30, 4ff. sieht bei der Ehe zwischen Abraham und Hagar nur das moralische, nicht das Glaubensproblem. [223]) O 38, 5f.; R 84, 9f. Vgl. A. 114. [224]) Exkurse sind sehr selten (vgl. etwa O 21). [225]) O 7, 6ff.; 9, 3; 21, 22f.; 56, 20ff.; 61, 13ff.; vgl. *18* und Abramowski 260: »Diodor beherrscht alle Künste dialektischen Denkens«. [226]) De princ. 4, 12. 20 = BK V, 314, 6ff.; 328, 11ff. [227]) Kihn 26ff

überliefert ist[228]. Häufiger aber findet sich die doppelte Betrachtungsweise, die dann bei Theodor systematisiert wird: neben einer »historischen« Erfüllung innerhalb des AT ist auch die Beziehung auf den Christus zu sehen[229]. Einmal wird die messian. Auslegung sogar ausdrücklich als sekundäre erklärt (O 59, 4). Jedenfalls werden all diese Beziehungen auf das NT überaus vorsichtig angeführt als vielleicht richtige Ansicht anderer[230] bzw. in der Frageform (O 36, 33f.) oder mit δοκεῖ (R 102, 1) formuliert. Einzig zu Rm 15 3 erklärt Diodor — im Gehorsam gegen den paulinischen Text! — deutlich, dieser Psalm sei ὡς ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ gesagt (R 111, 5f.). An Stelle der Allegorie tritt die Typologie. Nicht der Wortlaut muß allegorisiert werden; das πρᾶγμα selbst ist in Gottes weisem Plan ein τύπος auf das Kommende hin[231]. Auch die accomodatio, die einen atlichen Text nachträglich καθ' ὁμοιότητα auf den Christus bezieht, kommt vor[232]. Es finden sich aber auch deutliche Ablehnungen allegorischer Ausdeutungen[233]. Denn Diodor erklärt, ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν (O 57, 64).

28. Das AT ist für ihn Vorstufe zum NT[234]. Der Christus kam ἐπὶ ἑτέραν οἰκονομίαν (R 103, 18). War er auch schon vor seiner Menschwerdung Herr, so wurde er doch nicht dafür gehalten (R 110, 1). Vor ihm war Dunkel und sittliche Unwissenheit[235]. Das Gesetz war freilich σκιά, aber auch nur σκιὰ ἐν τοῖς σωματικοῖς auf die πνευματικαὶ ἐντολαί hin (O 73, 6) und wollte, weil hier die Übertretungen noch nicht so schwerwiegend sind, προγυμνάζειν[236]. So verkündet es wohl die μέλλουσα πίστις (R 101, 3ff.), hört aber auch mit ihrem Erscheinen auf (R 101, 12; 102, 16).

Doch Diodors Stellung ist nicht bloß negativ. Daß das AT nur vom NT her gelesen werden kann, weiß auch er. Er sieht das »Reliefartige« des AT: daß wohl der Wortsinn zunächst das Geschehen innerhalb des alten Bundes meint, daß aber hie und da der Text zugleich »in die Tiefe geht« und seine letzte Erfüllung erst im NT

[228]) O 36, 26ff.; 37, 5ff.; 39, 7f. [229]) O 43, 3ff.; 57, 24ff.; R 102, 1ff. [230]) O 36, 29; 39, 7; 57, 72ff. (diejenigen, die Gen 49, 11 auf das Blut Christi beziehen, δεκτοὶ ἂν εἶεν εὐσεβείας ἕνεκα!). [231]) O 39, 7 auf den Christus; 44, 3 auf die Stiftshütte hin; R 97, 13ff. wird das ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα bezogen auf die Heiden δι' ἐπαγγελίας κατὰ τὸν τοῦ Ἰσαὰκ τύπον, ὃς ἦν δίκαιος καὶ τύπος δικαίων (!). Vgl. A. 26. Augustin, De trinitate 15, 9: allegoria in verbis und in facto (= aenigma). [232]) R 102, 14f.: Wie Elia nur von einem »Rest« angenommen wurde, so auch der Christus. Zu Theodor vgl. A. 338. [233]) O 57, 2ff.: zu Gen 49; vgl. A. 314. [234]) O 50, 9ff. (Auferstehung noch unbekannt, daher Leviratsehe). [235]) R 108, 13ff.; vgl. 110, 8. 26. [236]) O 73, 6ff.; vgl. R 100, 13ff.; 108, 19 (das Gesetz se im NT vereinfacht und die Erfüllung leichter!).

findet[229. 231. 232]. Abraham ist ὁ πατὴρ τῆς ἐκκλησίας (O 26, 16). Das Gesetz konnte nicht retten (R 86, 9). Seine Nachfolger wurden mehr »beschwert als gefördert« (R 103, 16). Es verlangt darum nach dem Christus und seiner gnadenweisen Vergebung (R 103, 21ff.). Das an sich gute Gesetz gibt Israel seine Sonderstellung (R 85, 7ff.). Daß es zu etwas Bösem geworden ist, ist ein Beweis für die Bosheit des Bösen (R 88, 17ff.). Denn der Grund seines Versagens liegt darin, daß es — gegen seine eigentliche Absicht — seinen Tätern die Möglichkeit gab, sich zu rühmen (R 87, 3f.; 91, 23f.). Hier hat er das Entscheidende richtig gesehen. So kann er auch trotz allem Gesagten die χάρις im Gegensatz zu den ἔργα, die eine Vergeltung κατ' ἀξίαν fordern, als auf der bloßen φιλανθρωπία Gottes beruhend definieren (R 102, 18f.) oder erklären, daß Gottes Belohnung unsere Verdienste weit übersteigt (R 93, 19f.; 84, 15ff.), daß Gott den Juden alle Entschuldigung wegnimmt, um sie zur Erkenntnis der Gnade zu führen (R 105, 15ff.; 101, 23ff.), so wie auch die Heiden nur durch sie und nicht wegen ihrer eigenen Gerechtigkeit berufen werden (R 111, 12ff.). Darum entscheidet sich das Schicksal derer im alten (!) wie derer im neuen Bunde nur am Christus; denn »seine Erscheinung im Fleisch führte seine Zeitgenossen und die Späteren unter Gottes Herrschaft, sein Gehorsam bis in den Tod aber zeigte denen, die vorher in Unwissenheit hinweg starben, die Heilsökonomie und löste des Todes Bande und wurde der Auferstehung Anbruch« (R 110, 5ff.).

29. In der Bewertung von Leib und Seele ist Diodor Kind seiner Zeit. Aber es gereicht ihm zur Ehre, daß er trotz seinem asketischen Übereifer[237] zu Rm 14 6, das er auf das Fasten bezieht, textgemäß erklärt, auch der Nichtfastende sei nicht verwerflich, sondern dürfe seinen Weg im Vertrauen auf Gottes Gnade gehen (R 109, 19ff.). Auch will er trotz seiner Hochschätzung der Seele doch die σάρξ nicht verachtet wissen (O 11, 18f.). So beschränkt er die Besonderheit des Menschen allem anderen gegenüber[238] nicht auf den Besitz der Seele (vgl. O 11, 2ff.); sondern erklärt — wiederum textgemäß —, der Mensch sei nicht durch sie, sondern durch sein ἀρχικόν Gottes Ebenbild[239].

---

[237]) Nach Julians gehässiger Beschreibung sind seine Backen zusammengefallen und die Hautfalten bis zum Leib hinunter gehangen (Facundus PL 67, 621C; dazu Abramowski 237, § 5b (unter Mißverständnis des »conciderunt«), was 244 irrig für rein anekdotisch erklärt wird). [238]) O 11, 18f.; 15, 31ff.; vgl. 16, 17ff. [239]) O 9, 12ff. Ebenso Euseb Emis. PG 24, 1115BC; Basilius verbindet beides: die Herrscherstellung beruht auf den Seelen- und Verstandeskräften (PG 30, 16Dff.); Gregor Nyss. (PG 44, 1328C; zwei unechte Arbeiten zu diesem Thema: Bardenhewer III, 195) referiert beide Auslegungen.

Gut sind auch psychologische Bemerkungen. So sagt Diodor, die Größe des Zornes zeige sich gerade in Esaus Schweigen, das sich nicht Luft machen kann (O 42, 4ff.); er schildert Aarons Rolle bei der Verfertigung des goldenen Kalbes oder Saras Verhalten der Zeugung Ismaels gegenüber[240]. Auch die pädagogische Absicht weist er auf, mit der der Verfasser den Text formuliert[241], oder mit der Gott an seinem Volk handelt[242]: So sollen die Opfer Israel vor dem Heidentum bewahren[243]; ein Gottesfluch soll die Menschen schrecken und vom Sündigen abhalten[244]; der Kampf Gottes mit Jakob und Mose wollte nur ihren Mut stählen[208]; durch Mirjams Bestrafung soll Aaron gewarnt werden (O 74, 5); durch die Fußwaschung will Jesus seine Gemeinde vor dem Hochmut über den geistlichen Besitz bewahren (R 105, 22ff.) usw. (z. B. O 62; 64; 66).

30. Zu den damals im Mittelpunkt stehenden eigentlich christologischen und trinitarischen Fragen hören wir sehr wenig, was doch wohl Zeichen guter Exegese ist, die nicht dogmatische Lieblingsthemata in den Text einträgt. Ohne ausdrückliche Formulierung wird nur deutlich — auch aus dem schon Gesagten —, daß Diodor den Versöhnungstod nicht verstanden und darum in der Menschwerdung des Christus das Wesentliche gesehen hat[245]. Wenn O p. 170f. (durch Coisl. 113 gestützt) echt ist, hat Diodor im Jakobskämpfer den »menschgewordenen Gott« gesehen. Sicher steht nur, daß er den Heiligen Geist schon im alten Bund kennt[246]. Ihn definiert er einmal als οὐκ ἀλλότριον τῆς πατρικῆς θεότητος mit μία ἐνέργεια und daher auch mit der οὐσία τῷ πατρὶ συναίδιος (R 92, 4).

In der Sakramentslehre definiert er die Beschneidung als σημεῖον und ὑπόμνημα des Glaubens Abrahams und als σωφροσύνης σύμβολον (R 100, 26). Doch zeigt sich eine tiefere Einsicht, wenn sie als ein an sich nicht notwendiger, aber in seiner von Gott eingesetzten Zeichenhaftigkeit wesentlicher Akt erklärt wird, da sie als eine Art »Ohrenmarke« das Eigentum Gottes von allem anderen abhebe und so das

---

[240]) O 30; 72; vgl. O 15, 13ff. die Überlegungen des Teufels. [241]) O 1, 5ff.; 36, 3ff.; R 89, 5; 91, 27ff.; 96, 26ff.; 101, 23ff.; 105, 18ff.; 106, 26ff.; 107, 12ff.; vgl. 'A 12, 14f.; 59, 3ff.; Δ 29, 33ff.; Euseb Emis.: Staab 51, 1ff. [242]) O 22, 5ff.; 23, 12; 63, 3f.; 72, 20ff.; vgl. etwa p 165, 22. [243]) O 22, 6; vgl. 13, 13ff.; 18, 27ff. [244]) O 24, 20f. 31ff.; 56, 15; vgl. 29, 3f.; 63, 31; 77, 5f. [245]) Dies zeigt sich in der Terminologie, die für die Menschwerdung sehr ausgeprägt ist, während vom Sterben kaum geredet wird: vgl. ἐνανθρωπεῖν (Tab. I, 15): ἐπιδημεῖν (II, 7); ἐπιφαίνεσθαι R 107, 22; (ἔνσαρκος) οἰκονομία (I, 10; nicht stets und ohne weiteres = Menschwerdung wie später: Kihn 171, A. 2); (ἔνσαρκος) παρουσία A. 310; σαρκοῦσθαι O 37, 7; zur starken Betonung der σάρξ des Christus im Heilsprozeß vgl. R 91, 2. 13f. Weiter: Lietzmann fr. 122; Abramowski 255; A. 335. [246]) O 4, 10ff.; 21, 39; 25, 5.

σημεῖον τῆς διαθήκης bilde (O 31, 6ff.). Auch das unaussprechliche Tetragramm ist Israel zur klaren Abgrenzung gegenüber allen anderen Göttern und Herren gegeben (O 64, 6ff.).

31. Gut sind — auch wenn man gelegentlich exegetisch anderer Meinung sein kann — einzelne Beobachtungen am Text, so die Einsicht, daß Paulus in Rm 7 vom Menschen im allgemeinen redet (R 88, 3; 89, 4); die Unterscheidung von ὁμοίωμα σαρκός und σάρξ (R 91, 4); die Feststellung und Ergänzung von Ellipsen[247]; die Erkenntnis, daß πνεῦμα als menschliches auch die ψυχὴ πνευματική (R 92, 17) und προφητεία auch die Auslegung der Weissagung bezeichnet (R 106, 9); daß συμπάσχειν nicht »Mitleid haben«, sondern »mit-leiden« heißt (R 93, 5); daß »ganz Israel« nicht alle Israeliten bis zum Letzten, sondern Israel als Ganzes meint (R 104, 9); daß die ἁμαρτία in Rm 7 personifiziert erscheint (R 87, 21); daß der Diebstahl des Bechers Josefs besonders schwerwiegend war, weil er das Zeichen seiner Herrscherstellung bildete (O 54, 3); die Erklärung des Begriffs πλήρωμα (R 104, 5) oder der Ausdrücke im Jakobssegen, wo »Löwe« die Stärke, »Sproß« die Ausbreitung, »Rückwärts-fallen« die verzweifelte Lage bezeichnet (O 57, 14ff.; 58, 16ff.), die Feststellung, daß αἰών oft = ζωή (O 19, 2), ὀδόντες = λόγοι (O 57, 80; vgl. P 160) ist, oder die Umschreibung des Tetragramms als des ἀεὶ ζῆν καὶ ἀίδιον εἶναι Gottes (O 64, 2). Schön wird das σύμφυτος Rm 6 5 mit dem Bild zweier zusammengewachsener Stämme anschaulich gemacht (R 85, 19). Auch die besondere Situation der Briefempfänger wird berücksichtigt[248].

32. Wir dürfen zusammenfassen: In Diodors Exegese zeigt sich gewiß ihre Zeitbedingtheit. Die Rechtfertigungslehre und die Prädestination hat er nicht wirklich verstanden, weil er im unguten Sinn Rationalist ist und die biblischen Aussagen allzu geheimnislos machen will. Hingegen ist die Grundhaltung seiner Auslegung — vor allem methodisch — im Vergleich mit anderen gut und für die Fortbildung der Exegese wegweisend durch ihre genaue Beobachtung des Wortlautes und des Zusammenhanges, durch Ablehnung nicht im Text begründeter Vermutungen oder allegorischer Ausdeutungen, durch Beiziehung philologischer und historischer Erkenntnisse, durch Kürze und biblische Gebundenheit, wie sie sich in der Vermeidung textfremder Exkurse und in der häufigen Verwendung biblischer Parallelstellen erweist, durch theologische Erkenntnisse wie etwa der von der Typologie des AT und durch eine — wenn auch zum Teil ungenügende,

---

[247]) R 105, 29ff.; vgl. 89, 9; r 147, 8; 155, 5; h 205, 9; Δ 21, 16; GGA 1906, 887.
[248]) R 105, 19f.; Euseb Emis.: Staab 51, 10.

zum Teil zu weit gehende, immerhin aber vorhandene — gesunde Kritik. Mögen diese Grundsätze nicht immer vollkommen angewendet sein; sie sind jedenfalls einmal ausgesprochen, und Diodors Schüler wird sie weiter systematisieren. Wir fragen daher im letzten Abschnitt nach der Abhängigkeit und der Nachwirkung der diodorischen Exegese.

III. Diodors Abhängigkeit und Nachwirkung[249].

A. Die profane Exegese.

33. Diodor hat in Athen studiert[250]. Dort herrschte eine schon weit ausgebaute exegetische Technik[251]. Um 200 dozierte in Athen — nach einigen Vorgängern — der größte Aristotelesausleger, von dem sozusagen alle Späteren mehr oder weniger abhängig sind: Alexander von Aphrodisias[252]. Ihm folgt im 3. Jh. Porphyrius, der neben durchaus nüchternen Schriften wilde Allegorie treibt[253]. Er verbindet den Aristotelismus mit dem Neuplatonismus, wodurch jener erst richtig der Kirche zugänglich wird[254], so daß man nun den Neuplatonismus ebenso gut Neuaristotelismus nennen könnte[255]. In derselben Richtung geht um 300 Jamblich weiter[256]. Auch er hat Aristoteles in sich aufgenommen[257]. Wie weit die von ihm abhängige Schule von Athen im 4. Jh.[258] durch stärkere Aufnahme aristotelischen Gutes und infolgedessen durch größere Nüchternheit sich von ihm unterscheidet[259] oder im wesentlichen nur seine Arbeit weiterführt[260], steht noch zur Diskussion. Jedenfalls, »die so betriebene Exegese hatte wenig oder nichts abzustreifen, um auch den Anhängern der neuen Religion genehm zu sein«[261]. Dabei können übrigens bei der starken Traditionsgebundenheit der profanen Exegese[11] auch spätere Arbeiten zum Vergleich herangezogen werden. So folgt am Anfang des 5. Jh.s Syrian von Athen[262]. Seine Schüler sind Her-

[249]) Das Folgende bietet keinen systematischen Abriß, sondern nur einige Hinweise für weitere Forschung. Ich bitte, das für alle folgenden Abschnitte zu beachten. [250]) Facundus PL 67, 621B. [251]) Lit. s. Überweg 34*f. [252]) Christ I, 769. [253]) Praechter 122ff. [254]) Praechter, Byz. Z. 18, 521. [255]) F. Overbeck, Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik 1917, 49. [256]) Überweg 612ff. [257]) Praechter 120. [258]) Von Jamblich abhängig: Theodorus von Asine, Sopatros und Dexippus (Überweg 612; Dexippus um 350: Hermes 23, 1888, 407f.), deren Wirkungsort nicht mehr festzustellen ist (Praechter 108. 119). Daneben im 4. Jahrh.: Themistius (Praechter, Byz. Z. 18, 522) und in Athen: Paulus, Andromachus, Adamantius, Julian, Apsines, Epagathus, Prohaeresius, Parnasius, Sopolis, Himerius, Musaeus, Diophantus, Eustochius und Aphtonius (Christ II, 947f.). [259]) So Zeller nach Praechter 105ff. [260]) Praechter 118ff. [261]) Praechter Byz. Z. 18, 534. [262]) Ib. 522 und Bielmeier 22.

meias, der zugleich auch direkt von Jamblich abhängig zu sein scheint[263], und Proklos[264]. Ebenfalls noch ins 5. Jh. gehört dessen Schüler Ammonius, von dem hinwiederum Simplikios (erste Hälfte des 6. Jh.), Philoponus und Olympiodor mit seinen Schülern Elias und David[264] abhängt.

Es ist nur zu erwarten, daß auch Diodor etwas von der Technik und den Ideen dieser Aristotelesauslegung übernimmt[265], wenn es auch unrichtig ist, daß das Verdienst der Antiochener »vollends erbleicht, wenn man den Anteil bedenkt, welchen die Rhetorenkünste des ausgehenden Griechentums an ihren Bestrebungen hatten«[266], und wenn auch die Beeinflussung zwischen profaner und kirchlicher Exegese wechselseitig war.

34. Auch die profane Exegese kennt die beiden Kommentartypen, die ὑπομνηματικά, die den Text fortlaufend erklären, und die συνταγματικά, die einzelne Probleme behandeln[267]. Doch zeigt sich bei Diodor auch in O der besondere Charakter der biblischen Erklärung darin, daß sie sich auch hier an den Text gebunden weiß und jedenfalls nie in Gefahr kommt, die Grenzen zwischen Kommentar und Originalarbeit zu verwischen, wie das auf profanem Gebiet vorkam[268].

Auch der damit zusammenhängende Unterschied der Kommentargestaltung in fortlaufender Darlegung oder dialogischer Auseinandersetzung findet sich bei beiden[269]. Die dialogische Behandlung von Problemen[270] ist dabei aus dem Seminarbetrieb oder aus mündlichen Disputationen entstanden[271] und verwandt mit dem Examensgespräch[272].

---

[263]) Bielmeier 33. [264]) Christ I 767 und 769. Simplikius in Athen kommt zugleich auch von seinem dortigen Lehrer Damaskius her, der wiederum beeinflußt ist von Syrian und Proklus (Praechter 144 und 155, wo noch weitere Athener genannt sind). [265]) Er ist der erste, bei dem dieser Einfluß deutlich wird: A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, II 1909, 117. Allgemein sagt Photius (PG 103, 372A) von Gelasius Caes., er schreibe, als ob er eben erst die Lehrbücher der Dialektiker betrachtet hätte, und verwende Technik und Leitsätze der Logik (von Kihn, 37, A. 1 irrig auf Diodor bezogen). [266]) Overbeck 27. [267]) So nach Simplikius (Bousset 2, A. 2; vgl. ib. 4f.). Zu den ersten vgl. Praechter, Byz. Z. 18, 528 (Clemens Al. noch = »Erinnerungsschrift«, nachgeschriebenes Kolleg: öfters im Register BK IV, 777); zu den zweiten vgl. den häufigen Ausdruck σύγγραμμα (z. B. Δ 4, 3; 5, 18) auch schon bei Clemens Al. (BK IV, 718) und Euseb (h. e. 4, 24 = BK II[1], 378, 23) u. a. m. [268]) Praechter GGA 1906, 880, A. 3. Vgl. aber schon etwa 'A (zu ihm: Praechter, Byz. Z. 18, 520) 32, 22ff.; 56, 7ff. [269]) Praechter, Byz. Z. 18, 533. [270]) Z. B. Π 55ff.; ausdrücklich begründet: Δ 12, 31ff. [271]) Praechter GGA 1908, 235: die breite Aufzählung von Gründen und Gegengründen verrät schon eine lange Tradition der Diskussion. [272]) Praechter, Hermes 56, 1921, 226.

Die Scheidung der Auslegung in zuerst den allgemeinen Sinn feststellende θεωρία (bzw. διάνοια[273]) und nachfolgende λέξις, Einzelerklärung[274] (freilich erst bei Hermeias[263] nachweisbar[275]) und das seit Jamblich die ganze athenische Schule beherrschende Prinzip des εἷς σκοπός[276], unter den die ganze Erklärung gestellt werden muß, fehlen bei Diodor. Auch sind ihm die vielen systematischen Einteilungen und Untereinteilungen[277] fremd. All das zeigt den biblischen Exegeten, der kein systematisierender Philosoph ist. Auch die exegetischen Mittel[278] und termini[279] sind weithin gleich. Doch zeigt sich die besondere Art der Textgebundenheit des biblischen Exegeten in der weitgehenden Beobachtung des Sprachgebrauchs[280], dem Fehlen einer schon systematisierend versteiften Beiziehung von Parallelstellen[281] und der Kritik am Text[282], wie sie die Profanexegese kennt.

35. Aber das Lernen der kirchlichen Exegeten ist kein bloß formales. Die große Diskussion zwischen allegorischer[283] und nüchterner, wörtlicher[284] Auslegung beherrscht ja weithin schon die Profanexegese. Und die beiden Diodors Exegese ungünstig beeinflussenden Fragen nach der Prädestination[285] und dem Anthropo-

---

[273]) Praechter GGA 1906, 898f. Ein Anklang an solche Praxis könnte die Formulierung R 106, 17f. sein: τὸ μὲν πρόχειρον τῆς διανοίας ἐστὶ τὸ . . . [274]) Praechter, Byz. Z. 18, 532; GGA 1904, 385; GGA 1905, 532, A. 3; GGA 1908, 222ff. [275]) Bielmeier 36. [276]) Bielmeier 23; Praechter 128; vgl. Δ 12, 25f.; 16, 14ff.; σκοπός schon 'A 9, 5; auch Δ 5, 26. [277]) Z. B. 'A 57, 21ff.; Δ 13, 2ff.; sehr stark: Praechter, Byz. Z. 27, 111. [278]) Dazu vgl. Tab. I, 3—5; II, 1; A. 101. 113. 121. 134. 164—167. 183. [279]) Dazu vgl. Tab. III, 2. 4. 14. 16; IV, 2; A. 56. 58. 100. 112. 116. 138. 139. 159. 160. 181. 247. Zu προειπών: 'A 59, 28; vgl. R 83, 1; 92, 1; 96, 13. Andere Termini, die im Register der Aristoteleskommentare leicht zu finden sind, sind nicht genannt. [280]) So weit meine beschränkte Kenntnis reicht. Vgl. *31.* [281]) Praechter GGA 1908, 236: Typische Platostellen zur Systemstützung. [282]) Trotz überschwänglicher Verehrung der Schulhäupter (Praechter 142; Bielmeier 61; ib. 62: Apologie durch Textvergewaltigung) und Kanonisierung der Philosophen zur Zeit Diodors (W. Loewenich, Die Gesch. der Kirche, 1938, 90) fühlt sich der Profanexeget doch viel mehr als Richter über den Text (vgl. Δ 5, 29; 'A 16, 13; 66, 29; 81, 14; dazu höchstens R 95, 14). [283]) = θεωρία: Bielmeier 24 (Jamblich), 57 (Hermeias); Praechter 139 (Simplikius); Stein 80, A. 9 (Julian). Sachlich vgl. zu Jamblich: Bielmeier 27f.; Syrian: ib. 43ff.; Proklus: ib. und Praechter GGA 1905, 533; Porphyrius: Praechter 122ff.; zur Systematisierung (Jamblich): ib. 143. [284]) Syrian: Bielmeier 39; Porphyrius: Praechter 122; Michael: Praechter GGA 1906, 896. [285]) Bei Neuplatonikern und Christen seit dem II. Jh. (Praechter, Byz. Z. 21, 12f.) wird dabei das ἐφ' ἡμῖν (ib. 12. 17. 18; vgl. Tab. I, 9) und das αὐτεξουσίως (ib. 17; vgl. Tab. I, 8) des Menschen hitzig verfochten, und die Lösung in der πρόνοια (vgl. A. 210—211) Gottes gefunden (ib. 13f.). Vgl. *24.*

morphismus[286] sind auch Hauptprobleme der Philosophie. Gründe und Gegengründe mögen hundertfach in den Debatten zwischen christlichen und hellenistischen Philosophen vorgebracht worden sein[287]. Wenn man dabei aber die gerade bei Jamblich und der athenischen Schule vorkommenden Textvergewaltigungen sieht[288] oder gar noch die ἀσάφεια als Prüfstein für die Echtheit gepriesen findet[289], weil sie Unberufene fern halte und Berufene stähle[290], geht man gerne zu den wenigstens angestrebten gesunden Prinzipien Diodors zurück.

Die Abhängigkeit Diodors von der Philosophie zeigt sich inhaltlich vor allem dort, wo er seine Prinzipien einer textgebundenen Auslegung verleugnet. Auch formal hat er manches übernommen. Trotzdem hat sich uns auch hier das Besondere seiner biblischen Erklärung erwiesen. Die Gemeinsamkeiten beschränken sich, abgesehen von den paar philosophischen »Fremdkörpern«, auf ziemlich äußerliche Dinge.

B. Die kirchliche Auslegung[291].

36. Wie Diodor kennt auch Euseb von Caesarea († 339) den Begriff des τύπος (das Gesetz ist σκιώδης und τυπικός[292]), die Unterscheidung des πρὸς λέξιν zu Betrachtenden und des zu Allegorisierenden[293], hebräische Etymologien und Worterklärungen z. B. von

---

[286]) Philo: Stein 41ff.; von ihm abhängig Celsus: ib. 55ff.; Porphyrius: ib. 62ff.; von ihm wiederum abhängig Julian: ib. 78ff. Vgl. *23.* Dieselben Begriffe wie bei Diodor werden schon bei Philo und Celsus erklärt (ib. 57): die ὀργή (O 21, 5ff. 28 scheint die Lösung schon vorauszusetzen; R 106, 26ff.) und μεταμέλεια (O 21, 5ff.) Gottes; die κάθοδος (Stein 56; vgl. 81) hingegen scheint für Diodor kein Problem zu sein (O 36, 13. 16). Dasselbe Thema bei Euseb Emis. PG 24, 1159ff.; Basilius PG 30, 13Dff.; vgl. 29D; ferner etwa Gregor Nyss. PG 45, 988Df. und Pohlenz, Vom Zorne Gottes, FRL 12, 1909 (zu Origenes: 111; Gregor Naz.: 111; Chrysostomus: 89), endlich Augustin, c. Adamantium Manichaei disc., z. B. XI zur ira dei. Vgl. A. 5. 331. [287]) Praechter, Byz. Z. 21, 20. [288]) Jamblich: Praechter GGA 1905, 527f.; Proklus im Anschluß an Syrian-Hermeias: Bielmeier 48. [289]) Praechter GGA 1908, 236. [290]) Praechter, Philologus 85, 1930, 98. [291]) Vgl. zu den Oden Sal.: Abramowski, ZNW 1936, 67; zu Irenäus, Tertullian: H. Schlingensiepen, Die Wunder des NT, Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche . . ., 183ff.; bes. Origenes: a) Verwandtes: ib. 191; b) Polemisches: O 3, 6ff. ist mit den αἱρετικοί, die in Gen. 1, 2 ein νοητὸν σκότος, d. h. den Teufel sehen wohl die origenistische Auslegung in Joh. 13, 30 = BK IV, 468, 28f. gemeint. O 4, 16f, könnte der τις Origenes sein (De princ. 1, 3 = BK V, 52, 3ff.). — Zu O 13, 7ff. vgl Clemens Al., Strom. I, 21, 135, 3 = BK II 84, 5ff. — Alle Zeitangaben im folgenden sind nach RGG gegeben und meist nur approximativ zu verstehen. [292]) Comm. in Ps. 1, 2 = PG 23, 77A; zu Diodor vgl. *28.* [293]) Euseb VII, 8 = 310 d. Vgl. *27.*

אישׁ und אשׁה[82] und die Verbindung von Adam mit אדום, »rot«[294]. Auch er sieht Gen 1 14 scheinbar im Stern von Bethlehem erfüllt[295] und gibt die Beziehung des Judasegens auf den Stamm und den historischen Nachweis, freilich nicht gleich wie Diodor[296].

37. Näher steht Euseb von Emesa (300—359), *magister et exemplar Diodori*[297]. Gen 1 6 bemerkt er, daß der Himmel fest sei und nur die Gestirne sich bewegen, wie es Diodor ähnlich tut[298]. Die Bemerkung zu Gen 2 8 erscheint fast wörtlich gleich bei Diodor[299]. In Gen 22 wird (ohne Bezug auf das ἐπείραζεν wie bei Diodor) betont, daß Gott damit keine Menschenopfer fordere[300]. Euseb will die Lösung der Fragen *ab ipsa Scriptura* finden[301]. Er exegesiert *historiam secutus*[302], beachtet einzelne Worte[303] und Wortnuancen[304], Setzung oder Nichtsetzung des Artikels[305] und kennt eine scharfe Beweisführung[306].

38. Die Unterscheidung von Typus und Allegorie (θεωρία und ἀλληγορία[63]) findet sich bei Ephraem (306—373), der mit dem ersten Ausdruck den mystischen Sinn meint, in dem die christlichen Mysterien schon im AT enthalten sind[307].

Einiges finden wir bei Epiphanius (315—406): so den Kampf gegen zu weitgehende Allegorese[308], die Ablehnung der Deutung der χιτῶνες (Gen 3 21) als σώματα[309] und die ἔνσαρκος παρουσία[310]. Der

---

Obwohl Origenist, betont er die wörtliche Auslegung (Bardy, Recherches de science rel. 1932, 441). [294]) Ib. XI, 6 = 516b, ähnlich Diodor O 12. [295]) BK VI, 405, 28ff. Vgl. *2.* [296]) Ib. 353, 16ff. und O 57, 24ff.; vgl. A. 71. [297]) Hieronymus, De vir. ill. 119; PL 23, 750A. Nahe Berührungen s. vor allem A. 78; ferner A. 5. 77. 239. 286. Einfluß Eusebs über Diodor auf Theodor vermutet Swete LXXII. Zur Echtheit der zitierten Stellen vgl. J. C. Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Alexandria und des Eusebius von Emisa, 1832, 64ff. [298]) PG 86[1], 547 fr. I; O 7. [299]) PG 86[1], 547 fr. II: Alii quidem tradunt, Eden appellari locum in quo paradisus plantatus sit. Alii vero Eden nomine paradisum ipsum intelligi volunt, interpretem vero interpretationem ipsam pro nomine posuisse. — O 12, 2f.: Ἐδὲμ οἱ μὲν τὸν παράδεισον εἶναί φασιν, οἱ δὲ τὸν τόπον πάντα, ἐν ᾧ καὶ ὁ παράδεισος ἦν. [300]) PG 24, 1077B; O 36, 4ff. [301]) PG 24, 1162C. Vgl. etwa *27, 31.* [302]) Hieronymus, De vir. ill. 91; PL 23, 733 A. [303]) Staab, 47, 3f.; 48, 2. 9ff. 15ff.; 50, 2f.; 52, 13f. Vgl. *31.* [304]) Staab, 47, 8ff.; 48, 4ff. 22ff. Vgl. *31.* [305]) Staab, 49, 21. Vgl. O 3, 2. [306]) Staab 50, 15ff. Vgl. *18.* Weiteres Tab. I, 11; A. 114. 159. 166. 239. 241. 248. 286. [307]) Diestel 138, wo auch jüdische Traditionen verzeichnet sind, die er aufnimmt. [308]) BK I, 64, 9ff. Vgl. *27.* [309]) BK II, 449, 13ff. Vgl. O 17, 2ff. [310]) BK III, 202, 13; 444, 3. Vgl. R 110, 5. Weiteres Tab. I, 15; II, 10; hingegen fehlt bei Diodor der hier sehr häufige Beweis der Trinität, bzw. Präexistenz des Sohnes aus Gen. 1, 26 (auch Basilius PG 29, 205Cff.; PG 30, 829B, XVII; Gregor Nyss. PG 44, 140B. 260Aff. u. a.).

Vorwurf, er lehre zwei Söhne, erfolgt infolge seiner Wertung des Heiligen Geistes[311].

39. In große Nähe zu Diodor kommen wir bei seinem Freund Basilius (330—379)[312]. Wie Diodor, kämpft er gegen die Auslegung des σκότος als einer bösen Macht bzw. des Teufels[313]. Wie Diodor führt er dabei die Finsternis zurück auf den Schatten, den Himmel und Erde werfen (Tab. I, 13). Zum Judaspruch bringt auch er die Stammesgeschichte vom Exil bis auf Jesus[314]. Als Gegner treten auch bei ihm die alexandrinischen Allegoristen[315] auf. Doch zeigt sich zuweilen seine Erklärung auch deutlich anders als bei Diodor[316].

40. Einiges findet sich auch bei Gregor von Nyssa (335—394)[317]. ἐν ἀρχῇ in Gen 1 1 weist nach ihm, ähnlich wie nach Diodor, darauf hin, daß auch das Übrige von Gott geschaffen ist[318]. In Rm 7 nennt er (Diodors) generelle Fassung des »Ich« möglich[319]. Einmal findet sich eine θεωρία ἰατρική[320].

Apollinaris (310—392), der zwischen den Alexandrinern und Antiochenern steht[321], weist nur allgemeinere Gemeinsamkeiten auf[322].

41. Diodor steht also sicher im Zusammenhang der ganzen patristischen Auslegung. Doch ist zu bedenken, welche Rolle dogmatische Florilegien[323], Quellensammlungen[324], Aristoteles- und Rhetoriklexika, Vokabularien, Bibelkonkordanzen und Onomastika[325] spielten, so daß eine Gemeinsamkeit öfters auch auf den Gebrauch desselben Hilfsmittels zurückgehen oder auch »in der Luft liegen« kann. Unbesehene direkte Übernahmen fanden wir wenige, und

---

[311]) BK I, 88, 12; III, 324, 9. Vgl. *22.* [312]) Freundschaft u. Abhängigkeit: A. 79—81; ferner Tab. I, 12f.; A. 5. 159. 181. 239. 286. Einfluß der Profanexegese auf Basilius: Gronau 293f. [313]) PG 29, 36BC; ähnlich Gregor Nyss. PG 46, 1121Df. Vgl. A. 291. [314]) PG 32, 880f. Vgl. Epiphanius BK I, 179, 10ff. und A. 233. 336. [315]) Pirot 181. Vgl. *27.* [316]) Z. B. Hex. VI, 4 = PG 29, 125A ff. zu Gen 1 14; PG 30, 561B zu Ex 3 5 (wieder anders Gregor Naz., PG 36, 649B); PG 30, 337B und 584CD zu Rm 13 12. [317]) Verbindung mit Diodor: Facundus PL 67, 724B, 725C. [318]) PG 44, 69Df. Vgl. O 1, 10ff. [319]) PG 46, 888B (τάχα). Vgl. *31.* [320]) PG 44, 257B. Vgl. A. 176. Weiteres s. Tab. I, 12; A. 5. 71. 112. 159. 181. 239. 286. [321]) Staab XXIIIff. [322]) An den Römerbriefstellen, die er zur Stütze seiner dogmatischen Anschauungen benützt (Rm 6 3: Lietzmann 245, 22ff.; 258, 18ff.; 6 6: ib. 244, 21ff.; 7 23: ib. 209, 31ff.; 243, 16ff.; 246, 13f.; 7 35: ib. 235, 14f.; 8 29: ib. 256, 12; 8 32: ib. 251, 17f.), findet sich auch bei Diodor keine Auseinandersetzung mit ihm. Gemeinsames vgl. Tab. I, 8; A. 71. 112. 116. 212. 214. [323]) Revue d'histoire ecclésiastique 1905, 289ff. 513ff. [324]) Lexikon für Theologie und Kirche X, 50. [325]) R. Cadiou, Revue des Etudes grecques 1932, XLV, 273. 279. 281ff. Vgl. A. 76.

gelegentlich könnte das Abhängigkeitsverhältnis auch umgekehrt sein.

Schauen wir zurück auf die knappe und nüchterne Auslegung, die wörtliche Erklärung unter Beachtung des Textzusammenhangs fordert, so dürfen wir von Diodor sagen, daß er durchaus nicht »nur das Verkehrte systematisiert«[326]. Steht er auch formal und inhaltlich in der Linie der ganzen profanen und kirchlichen Exegese, so ist es doch sein Verdienst, das, was überall mehr oder weniger verzettelt und vereinzelt vorhanden war, zusammengefaßt und damit einer gesunden, nüchternen, aber nicht untheologischen Auslegung, wenn nicht immer in praxi, so doch theoretisch den Weg gebahnt zu haben.

C. Diodors Nachwirkung.

42. Theodors[327] Abhängigkeit von seinem Lehrer ist keine sklavische[328]. Hingegen ist seine theologische Grundhaltung und formale Technik weithin Diodor verwandt.

Die — freilich wie alles spezifisch Dogmatische auch bei Theodor nicht hervortretende[329] — Christologie ist nur Weiterentwicklung Diodors[330]. Auch Theodor laboriert an den Anthropomorphismen[331], der Prädestination[332], der Rechtfertigung und dem paulinischen Sündenbegriff[333] herum. Auch sein Gesetzesverständnis genügt nicht[334], und den Unterschied der beiden Testamente sieht er nur

---

[326]) Overbeck 27. [327]) Ich stütze mich im folgenden öfters auf die ungedruckte Habilitationsschrift meines Lehrers R. Bultmann über Theodors Exegese, die mich auch sonst inspirierte, und für deren Überlassung ich ihm herzlich danke. Alle mit den Bibelstellen gegebenen Belege führe ich nach ihm an, nachdem ich sie nachgeprüft habe. Die übrigen in r, p, h stammen von mir (nur diese sind genau durchsucht). W. = ed. Wegnern. [328]) Vgl. *8.* [329]) Z. B. wird Eph 1 4 (p 122f.) nicht für eine Polemik gegen die prädestinatianische Beeinträchtigung des freien Willens benützt; ähnlich I Tim 2 4. 6 (p II 87f.). Vgl. *22.* [330]) Kihn 180ff.; Bardenhewer III, 321f. Vgl. *22.* [331]) Ed. Sachau, Theodori Mops. fragmenta Syriaca, 1869, 61f. zur μεταμέλεια; vgl. Ps 60 8. 12 = ZAW VII, 28f. Vgl. *23.* [332]) Vgl. Tab. I, 11; A. 210. Wie in O 69, 5ff. wird auch bei Theodor gegen die Determination der Lebenslänge polemisiert: Ps 55 24 = ZAW VI, 288; 72 10 = PG 66, 692D; weitere Stellen zu vergleichen: I Tim 1, 19 = p II 82f. und für den Ausdruck πρόσχημα: p 124, 26. Zum ganzen vgl. Diodor: *24.* [333]) Die Betonung des κατ' ἀξίαν: r 147, 31f.; vgl. 143, 33f.; 144, 5f. 12; διὰ τῆς πίστεως ἄξιος: r 159, 10 (vgl. A. 213); des αὐτεξούσιον: r 147, 4 (Tab. I, 8) und des ἐφ' ἡμῖν r 138, 29 (I, 9); des menschlichen Tuns sonst: p 91, 23f.; Gal 4 24 = p 77; vgl. Eph 2 10 = p 147 und die moralische Verflachung bei der Erklärung des Unservater (Abramowski, ZNW 1934, 78). [334]) Vgl. *28.* Der νόμος als σκιά: r 114, 11ff. Noch stärker ist die Nutzlosigkeit des Gesetzes betont: r 125, 31f.; vgl. p 38, 23f.; 42, 16ff.; 45, 25ff. Vgl. p 283, 20f.; Gal 3 19. 20 = p 47. 49.

in der Menschwerdung des Christus[335]. Auch hier erscheint die Abehnung der Allegorese mit der Beziehung der Weissagungen auf historische Ereignisse im AT[336], der Typus[337], die accomodatio[338], die drei Zeiten der Profetie[339]. Doch ist die Lehre von den zwei Katastasen[340] nur dem Theodor eigen.

43. Formal will auch Theodor ausdrücklich eine kurze Auslegung geben[341]. Auseinandersetzung mit Gegnern erfolgt nur in der Art von R, also nicht dialogisch[342]. Hebräisch kann auch Theodor nicht, aber die Hochschätzung der LXX ist viel weiter fortgeschritten (Tab. III, 1). Auch er exegesiert paraphrastisch[343], beobachtet Kleinigkeiten[344], stellt den Zusammenhang her[345], zieht Parallelstellen bei[346], charakterisiert den Text durch Adverbien[347] und Partizipien[348], vermerkt die Absicht des Autors[349], untersucht den Sprachgebrauch[350], jedoch mit stärkerer grammatischer Terminologie[23] und verfügt über historische[351], geographische[352], psy-

[335]) Kihn 171; Swete LXXXI; vgl. A. 245. [336]) Theodor erklärt sogar, im AT wüßten sie von Christus nichts: Sach 1 7—11 = W. 538f. Vgl. Bardenhewer III, 317; ferner z. B. Joel 3 1ff. = W. 160ff.; Mi 4 11 = W. 350; 5 2 = W. 353; Hagg 2 6 = W. 517; Sach 9 9f. = W. 611ff.; 14 4 = W. 657; Mal 3 2ff. = W. 700ff. Die Schilderung der jüdischen Geschichte nach dem Exil (A. 233) wird gegeben in den Einleitungen zu den kleinen Propheten. Diese historische Betrachtungsweise ist etwas Neues: Vorw. zu Hos. = W. 3. Vgl. A. 175. [337]) Pirot 247ff. 260ff.; vgl. Specht 26ff.; h 208, 23; 209, 9. 12; A. 26. Vgl. *27.* [338]) Rm 3 12 = r 117; 9 25 = r 148; 10 15 = r 152, 9ff.; 10 18 = r 153; 11 9 = r 155; 14 11 = r 165, 23ff.; Eph 4 8 = p 166; Heb 10 5 = h 209, 22f. Vgl. Pirot 251ff.; Kihn 139ff. und *27.* [339]) Pirot 168; R 106, 8f.: Chrysostomus: Hergenröther 35; Adrian PG 98, 1309A; Junilius: Kihn 473, 14f. Vgl. A. 50. [340]) Viele Belege: A. 24; vgl. A. 216 und Kihn 171f.; DB, extra-vol., 512b. [341]) Vorw. zu Tit. = p II 234, 8ff. [342]) Dazu z. B. r 114, 6; 165, 24; p 274, 19; II 106, 23f.; 131, 18; 243, 11; h 202, 19. Ähnlich wie bei Diodor sind auch die Einwände formuliert: r 165, 25. 32; p II 53, 12f.; 105, 19. Vgl. *17.* [343]) r 126, 16ff.; p 50, 22ff. usw. Vgl. A. 164. [344]) Gal 1 6 = p 9, 18ff.; 5 22 = p 101, 6ff.; Eph 1 5 = p 123f.; 6 8 = p 189 usw. Vgl. *31.* [345]) r 115, 26f.; 118, 19f. 26f. 28; 119, 22; 120, 13f. 25ff. usw.; p 8, 28; 9, 18ff. usw.; h 203, 16ff. 26f. usw. Weiterführung durch Zwischenfragen: A. 158; der terminus ἀκολουθία A. 159. Zu Diodor: *20.* [346]) r 116, 22; p 6, 15; h 201, 20f. und oft. Vgl. *19.* [347]) Vgl. Tab. III, 11f. und A. 165; ferner z. B. r 114, 24; 116, 25; 120, 13; 123, 14. [348]) p 8, 28; Wegnern 488. 489. Diodor: A. 166. [349]) p 195, 22f.; II 278, 19f. Vgl. A. 241. [350]) Wie bei Diodor wird der allgemeine, biblische und individuelle Sprachgebrauch untersucht: r 113, 17ff.; 115, 24f.; 123, 3f.; 124, 20ff.; 140, 1; 141, 17; 145, 18; p 5, 18ff.; 161, 14f.; 193, 16ff.; 200, 14; II 2, 21f.; 228, 16f.; h 204, 7; Gen 49 10 = PG 66, 645B; Mi 5 5 = W. 362; Ps 56 7 = ZAW VII, 10; 58 8 = PG 66, 680C; 71 7 = ib. 692A. Vgl. *21* u. A. 23.; [351]) Pirot 214ff.; Hos 1 3—7 = W. 11ff.; 5 7 = W. 49f.; Joel 2 1f. = W. 139f. Mi 1 15 = W. 324ff.; Zeph 1 2 = W. 465f.; Gal 2 9 = p 19f.; p 80, 13ff.; 115, 15ff.; 205, 20ff.; II 118, 12f.; 124, 16f.; 228, 16ff. usw. Vgl. A. 175. [352]) Hos 2 15 =

chologische[353] Kenntnisse und verschiedene termini technici[354].

Man wird also eine gewisse Selbständigkeit Theodors nicht übersehen[355], aber doch auf Grund des neuen Materials noch viel deutlicher zu dem Ergebnis Bultmanns kommen, daß Theodor Diodor bei allem Eigenen auch öfters folgt, und daß auf das Große und Ganze gesehen der Unterschied zwischen ihnen wie zwischen Theodor, Chrysostomus und Theodoret nur ein gradueller ist.

44. Zum Teil direkt, hauptsächlich aber durch Theodor wirkt Diodor weiter auf Chrysostomus und Theodoret[356]. Chrysostomus prägt die Erkenntnisse der antiochenischen Schule homiletisch aus. Die φιλανθρωπία Gottes wird ihm besonders wichtig[357]. Er nimmt wieder in größerem Maß allegorische Ausdeutung zur Hilfe[358]. Noch stärker gilt dies für Theodoret, der hier — bei aller Abhängigkeit von Theodor — diesen doch manchmal bekämpft[359]. Auch Nestorius ist Schüler Diodors, und manche seiner Lehren wurden später Diodor zugeschoben[360].

Nach ihnen zerfällt die antiochenische Schule und damit die selbständige exegetische Forschung überhaupt[361]. Doch gehen die Nachwirkungen noch weit. Die Perser begünstigen den Nestorianismus als Gegengewicht gegen das oströmische Reich[362], und so nehmen hauptsächlich die Schulen von Edessa und Nisibis die antiochenische Linie auf und führen sie weiter, im wesentlichen nicht mehr fortbildend, sondern nur tradierend, bis sie auf merkwürdig verschlungenen Wegen wieder in die westliche Exegese einmündet[363]. Hier bilden dann Ambrosiaster, Adrian und Junilius die wesentlichen Punkte.

45. Bei aller Selbständigkeit ist Ambrosiaster (um 370/80)[364]

W. 27; Am 6 14 = W. 231f.; Ps 74 15 = ZAW VII, 46f.; p 80, 13ff. Vgl. A. 176 und PG 103, 841ff.; 853Bff. [353]) Pirot 174f.; Vorw. zu Am = W. 175f.; Nah 1 1 = W. 399 usw. Vgl. *29.* [354]) Vgl. besonders *5—7*; Tab. I—IV; A. 2. 56. 112. 116. 135. 138. 139. 160. 163. 247. [355]) Swete LXXI; Bardenhewer III, 312; DB, extra-vol. 512a. [356]) Pirot 85. [357]) Diestel 135; vgl. Tab. II, 10. [358]) Hergenröther 33f. 44; vgl. Bardenhewer III, 355; weiter A. 339. [359]) Specht 5f. 34ff. (zur Christologie: 56f.); Bardenhewer IV, 219ff.; besonders 239; vgl. J. F. Chr. Richter, De Theodoreto . . ., 1822, 7ff. Ein Beispiel der Abhängigkeit und Weiterbildung: Hergenröther 71. Daneben noch Severian: Staab XXXff. [360]) Acta conc. I 1[6], 151, 15ff. Vgl. zu Pelagius: Pirot 300f.; zu Polychronius: Bardenhewer III, 322ff. [361]) Kihn 30. [362]) Ib. 198. [363]) Pirot 34ff. 147; Kihn 198fff.; Zusammenstellung: ib. 19; zur Kanonsgeschichte vgl. ib. 350ff.; Zahn, Neue kirchl. Zs. 11 (1900), 788ff.; W. Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903. [364]) W. Mundle, Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, Diss. Marburg 1919, 7.

doch nahe verwandt mit den Antiochenern[365]. Von seinen Formeln stimmen viele mit Theodor, manche auch mit Diodor überein[366]. Auch er schreibt knapp, paraphrasiert, gibt Worterklärungen, wirft gelegentlich Probleme auf, zieht Parallelen bei wie Diodor[367], kennt die Typologie und scheint, wenn auch nicht explizit, eine ähnliche Stellung zur Allegorese einzunehmen wie die Antiochener[368]. Die Rechtfertigungslehre hat auch er nicht verstanden[369].

46. Die systematische Zusammenfassung der antiochenischen Schule findet sich dann in der εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς des Adrian und in den *Instituta regularia divinae legis* des Junilius.

Auch Adrian[370] beachtet systematisch den biblischen Sprachgebrauch und Stil, die ἰδιώματα und die λέξις der hebräischen Sprache[371]. Er erklärt ausführlich die anthropomorphen Aussagen von Gott, die nur sein Tun σχηματίζουσιν[372], neben vielem anderen z. B. auch Nennung von Körpergliedern[373] und psychischen Erregungen[374] Gottes. Wie beiläufig bei Diodor und ausgeprägt bei Theodor wird nichtfinales ἵνα festgestellt[375]. Die Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von πνεῦμα[376] nennt zwar wie Diodor ψυχή[377] und ähnlich wie er ἀήρ[378], übergeht aber ἐνέργεια[379]. Für αἰών werden drei Bedeutungen genannt, deren eine auch von Diodor angemerkt wird[380]. Auch er fordert Beobachtung der ganzen ἀκολουθία[381] und stellt Ellipsen fest[382].

Inhaltlich treffen wir auch bei Adrian — freilich nur als stilistische Form gewertet — die vollständige Verbiegung der prädestinatianischen Aussagen. »Verwerfung« bedeutet nach ihm nur Nichtannahme der Bitten der Bösen[383], und wenn es heißt, Gott tue das Böse, so ist damit nur seine συγχώρησις der menschlichen Sünde gemeint[384].

---

[365]) Ib. 18f. [366]) Ib. 26ff. zusammengestellt und mit einigen anderen Schriftstellern — freilich bei weitem nicht erschöpfend — verglichen. [367]) Ib. 36—40. [368]) Ib. 50—52. [369]) Ib. 72; überhaupt ist der Glaube bei ihm ein Verdienst: 81. [370]) Ein sonst unbekannter Grieche um 450 (A. Jülicher-E. Fascher, Einleitung in das NT, 1931, 8). [371]) PG 98, 1273A. 1309D. ἰδίωμα und λέξις im Sinn von »Stil« fehlt noch bei Diodor. Vgl. *7, 21, 31.* [372]) PG 98, 1273Bff. σχηματίζειν O 24, 31f., häufig bei Theodor. Vgl. noch A. 209. σχηματισμός (1305. 1309) nur bei Theodor: Tab. III, 15. [373]) Besonders PG 98, 1273 sub 1. 2; 1277f., sub 1. 2. 6. 8; 1288 sub 21. [374]) PG 98, 1276, sub 3. 5; 1280, sub 10. Vgl. *23.* [375]) PG 98, 1289, sub 24. Die A. 168 genannte Diodorstelle kommt unter Adrians Beispielen nicht vor. [376]) PG 98, 1296, sub 41 (andere Beispiele als Diodor). [377]) Vgl. in *31.* [378]) ἄνεμος O 4, 10f. [379]) O 4, 18ff. [380]) PG 98, 1297, sub 44 = »Lebenszeit«. Vgl. O 19, 2 (doch braucht Adrian andere Beispiele). [381]) PG 98, 1312A. Vgl. A. 159. [382]) PG 98, 1300B: ἔλλειψις und λείπει. Vgl. A. 247. [383]) PG 98, 1284, sub 28 (mit anderen Beispielen). Vgl. *24.* [384]) PG 98, 1293, sub 37 (mit anderen Beispielen). Vgl. Tab. I, 11.

Interessant ist die Einteilung der Auslegung in die vorhergehende Feststellung der διάνοια (was versteht Adrian darunter?) und die nachfolgende λέξις, die wir schon in der Profanexegese fanden[385].

47. Junilius gibt, wahrscheinlich 551[386], ein Kollegheft des Paulus heraus[387], der als Schüler des Mar Abas die theodorische Schrifterklärung kennt[388].

In systematischer Dogmatisierung finden wir die Lehren des Theodor und vieles Diodorische bei ihm wieder. Auch er kämpft gegen die Allegorese, die nur den Feinden des Evangeliums helfe[389], bejaht aber die Typologie[390]. Ähnlich wie Diodor scheint er sowohl das Vorläufige als auch den hohen Wert des AT darin zu sehen, daß es *figuris praenuntiationibusque* auf das NT hinweist, während dann das NT den Menschen zur Herrlichkeit der ewigen Seligkeit (wie Diodor[245] betont er nicht die Rechtfertigung!) führt[391]. Die eben genannte Beschränkung seiner exegetischen Einsicht zeigt sich auch, wenn er erklärt, daß unseren *motum spontaneum . . . lex quidem erudit, gratia autem praeparat, adiuvat, corroborat et coronat*[392]. Auch den Begriff des *liberum arbitrium*[393] und des Naturgesetzes kennt er[394]. Hingegen versteht er besser als Diodor das *specialis gratiae beneficium* der göttlichen Berufung[395]. Wie Diodor erklärt er anthropomorphe Aussagen über Gott[396] und weiß er um die Besonderheit des Menschen[397]. In der Christologie betont er die *adsumptio*[398] und die Erlösung des Menschen durch die Fleischwerdung Christi[399]. Endlich schiebt er die katholischen Briefe (außer I Ptr und I Joh) nur der Gruppe der Schriften *mediae auctoritatis* zu[400], und weist er unnötige Fragen immer wieder ab[401].

48. Wir dürfen zusammenfassend abschließen. Die beiden Gebiete, die Diodors äußeren Lebensgang bestimmen, bilden auch den Boden für seine Exegese: die athenische Hochschule auf der einen, das ἀσκητήριον und der Bischofstuhl mit seinen Beziehungen zu den kirch-

[385]) PG 98, 1309B. Vgl. *34*. Weiteres: A. 339. [386]) Kihn 283. [387]) Ib. 221. [388]) Ib. 258. [389]) Ib. 477, 4ff. Vgl. *27*. [390]) Ib. 509, 15ff. Freilich bezeichnet bei ihm der terminus allgemeiner das »Symbol« und wird darum als Hinweis auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges gewertet. Vgl. A. 339. [391]) Kihn 481, 21ff. Vgl. A. 68. [392]) Ib. 505, 17f. Vgl. *25*f. [393]) Ib. 527, 2. Vgl. *24* und Tab. I, 7—9. [394]) Ib. 500, 21ff. Vgl. A. 217. [395]) Ib. 507, 6ff. Vgl. *24*f., immerhin auch *28*. [396]) Ib. 477, 8ff. und 490, 2ff. Auch er sieht nur eine Stileigentümlichkeit darin, ohne den wirklichen Gehalt zu erkennen. Vgl. *23*. [397]) Ib. 495, 25f.; doch betont er anders als Diodor den Besitz der Seele. Vgl. A. 238f. [398]) Ib. 507, 17f. Vgl. A. 195. Sonst wird das Chalcedonense deutlich bei ihm. [399]) Ib. 507, 18ff. Vgl. A. 245. [400]) Ib. 479, 2f. + 480, 3f. Vgl. A. 95. [401]) Ib. 499, 5f.; 500, 12ff.; 504, 15ff.; 506, 20f. Vgl. A. 114. Weiteres: A. 339.

lichen Zeitgenossen und Vorgängern auf der andern Seite. In seinen zwei Kommentaren (der Psalmkommentar ist wohl nur zum Teil diodorisch) zum Oktateuch und Römerbrief erkennen wir eine knappe, nüchterne, in ihren Prinzipien gesunde Exegese. Sie faßt wohl zum erstenmal das, was bei anderen zerstreut vorhanden ist, zusammen und führt es ernsthaft durch. Wohl zeigt sich die Beschränkung seines Könnens in mangelnden Sprachkenntnissen und vor allem in einigen philosophischen »Fremdkörpern«, die die biblischen Aussagen überwuchern und verdecken wollen: der Stellung zu den Anthropomorphismen, zur Prädestination, zur Rechtfertigungslehre. Doch müht sich die Auslegung, textgebunden zu bleiben unter genauer Beobachtung aller Nuancen des Sprachgebrauchs und des Zusammenhangs dem Text zu folgen — eine Methode, die durch seine Schüler (Theodor, Chrysostomus, Theodoret) und von ihnen aus dann direkt oder auf dem Umweg über die persischen Schulen fruchtbar wird bis ins angehende Mittelalter hinein.

49. Wir haben das große Vorrecht, seine Schrifterklärung sachlich im Abstand einiger Jahrhunderte betrachten zu können. Es mag dem heutigen Exegeten dieser Blick doch eine kleine Hilfe werden, ihn vor Irrwegen warnen und zur Treue mahnen. Er wird sich von Diodor warnen lassen, mit schon vorgefaßten Anschauungen (über den freien Willen etwa) an den Text heranzutreten. Er wird bei ihm die Gefahr sehen, die alle thematischen Exkurse und Problembehandlungen (wie sie besonders in O vorkommen) in viel größerem Maß in sich bergen als die fortlaufende, Wort für Wort erklärende Auslegung. Er wird lernen, sich auch die Fragen von der Schrift selber und nicht von einer Philosophie oder Weltanschauung her schenken zu lassen. Er wird sich weiter von Diodor aufrufen lassen, keine Mühen zu scheuen, eine gute und eingehende Erklärung aller textlichen Einzelheiten zu erarbeiten; ist doch gerade in diesen Einzeluntersuchungen Diodors Mühe über die Jahrhunderte hinaus nicht vergebens gewesen. Und er wird vielleicht — bei allem Mangel, den wir hier festzustellen hatten — sogar Diodor dankbar sein, daß er — wie überhaupt die Griechen — so eindringlich die Menschwerdung des Christus betont hat. Es mag heute doppelt nötig sein, zu wissen, daß dieser Christus wirklich und völlig hinein gegangen ist in diese Welt, und daß darum wohl die Sünde im Tod und in der Vernichtung, daß aber auch die Rechtfertigung im Leben und in der Auferstehung konkret wird[402].

(Abgeschlossen am 10. Okt. 1941.)

[402]) Dazu A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, in Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche 1936, 118—123, 151ff., vor allem 161—165; zu den Antiochenern 170ff.

Navis Ecclesiae

Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie

Von Dr. phil. **Kurt Goldammer** in Dresden.
(Dresden N 6, Oppellstr. 48 I.)

In der Dresdener Skulpturensammlung befindet sich ein aus einem Stück geschnittener Carneol-Siegelring, dessen annähernd elliptisch umrissene, ca. 2 cm lange Platte als Bildgemme geschnitten ist[1]. Sie zeigt in der Mitte ein von links nach rechts fahrendes großes Schiff (Galeere) in Taubengestalt, d. h. der Schiffsschnabel bzw. die Gallionsfigur wird durch Hals und Kopf eines taubenartigen Vogels gebildet. Aus dem Schiffsleibe ragen 12 Ruder hervor. Auf dem Heck über dem Steuerruder sitzt ein nicht einwandfrei definierbarer Vogel, bzw.

Dresdener Gemme

das Heck ist vogelartig geschnitzt. In der Mitte des Schiffes erhebt sich ein Mastbaum, an dessen Spitze nach Art einer Standarte ein Fahnentuch hängt, welches das Monogramm Christi (☧) trägt. Das Ganze des Mastes gleicht gewissen älteren und selteneren Wiedergaben des Labarum, auf denen das Monogramm Christi nicht den Kopf der Standartenstange bildet, sondern eben dem Fahnentuch aufgewebt ist. Am Fuße des Mastes sprießen links und rechts je ein schlanker, gefiederter Zweig schräg hervor. Gemeint sind wohl Palmzweige. Links von der Spitze des Mastes steht ein kleiner kreuzartig geformter, rechts ein strahlenförmiger Stern, darunter Buchstaben: Links F. T., rechts R. A. Links vom Schiff, d. h. neben dem Heck, erscheint senkrecht zum Schiff stehend ein Fisch mit langem, spitzen Maul, von Hase als Delphin angesprochen, aber auch einem Schwertfisch

[1]) cf. Hase, Verzeichnis der Bildwerke der kgl. Antiken-Sammlung, Dresden, 5. A. 1839, p. 197, Nr. 38.

ähnelnd, rechts neben dem Bug ein Häuschen, eine aedicula, wie wir sie etwa von den Katakombengemälden und Sarkophagplastiken als Grabhaus der Lazarusmumie kennen. Es könnte aber auch eine Rundhütte gemeint sein. Unter dem Schiff stehen die 4 Buchstaben V.G.B.P.[2].

Das Stück ist der christlichen Archäologie bislang unbekannt geblieben. Zuerst erwähnt und beschrieben ist es von Philipp Daniel Lippert (1702—1785). Dieser in Dresden lebende Gelehrte aus dem Winckelmann-Kreis hatte es sich zur Aufgabe gemacht, erreichbare Gemmen in Pasten zu vervielfältigen und herauszugeben, um an ihnen das Studium der Antike zu bilden, wie es im Zuge dieser Zeit lag[3]. In einigen Auflagen erschien seine »Dactyliothec«. In der deutschen Ausgabe erwähnt er: »Carneol. Ist mir von dem Grafen Marcolini mitgetheilet worden, und eine christliche Gemme. Triremis. Der Schiffsschnabel ist der Kopf einer Taube, dem gegenüber ist ein Tempel. Im Schiffe ist das Labarum mit dem Monogramma ☧ nebst zween Palmenzweigen. Hinter dem Schiffe ist ein Fisch an der Angelschnure, wie man deren auf anderen christlichen Alterthümern antrifft. Oben über dem Schiffe sind zween Sterne und die Buchstaben F.T.R.A. unter dem Schiffe V.G.B.P. Diese Buchstaben sind mir unmöglich gewesen zu erklären, und mag diese Gemme zu den Zeiten der Konstantinopolitanischen Christlichen Kayser geschnitten worden seyn, die etwan ein Admiral derselben im Ringe getragen(!)[4].« Lippert hält also wohl das Schiff für ein Kriegsschiff und das Labarum für ein Feldzeichen.

Das Schiff ist religionsgeschichtlich keine unbekannte Erscheinung. Es hat seine reale mythologische und kultische Bedeutung, besonders als Totenschiff: So z. B. in Ägypten, in Griechenland als die von Charon geführte stygische Seelenbarke, bei den Germanen durch seine hin und wieder bezeugte Verwendung im Bestattungsbrauch. (Archäologische Belege für diese religionsgeschichtlichen Tatsachen sind vorhanden.) In der Mystik tritt es symbolisch als verdeutlichendes Bild im Vorstellungskomplex von der Reise oder Pilgerschaft der Seele u. a. m. auf (z. B. bei Macarius Aegyptius[4a]). Öfters ist es auch dichterisches Bild für den Menschen und seine Fahrt ins

---

[2]) Diese Beschreibung bezieht sich auf den Siegelabdruck! [3]) cf. Carl Justi, Winckelmann u. s. Zeitgenossen I, 1898, p. 332 ss. [4]) Supplement zu Phil. Dan. Lipperts Dacktyliothek bestehend in Tausend und Neun und Vierzig Abdrücken, Leipzig 1776, p. 153, Nr. 361. Den Hinweis danke ich dem Direktor des Dresdener Albertinums, Herrn Prof. Dr. Müller. [4a]) Hom. 15, 33 (Migne, Ser. Graeca 34, col. 597); 43, 4 (ibid. c. 773); 44, 7 (ib. c. 784).

Leben und dgl. (z. B. bei Horaz[4b]). Über seine außerchristliche Anwendung als Symbol für eine Religionsgemeinschaft ist uns nichts bekannt.

In der christlichen Antike ist das Schiff ein, wenn auch nicht allzu häufiger, so doch geläufiger Darstellungsinhalt[5]. Schon in der Ornamentik der Katakombenmalereien taucht es bisweilen auf. Die Noah-Szenen scheiden aus, da Noah nicht in einem Schiff, sondern in der Arche, einem Kasten (κιβωτός) angefahren kommt. Der Jonas-Bilderzyklus zeigt meist das Schiff, aus dem heraus der Prophet geworfen wird oder gerade gestürzt worden ist. Das sind die ältesten Typen von Schiffsbildern in der altchristlichen Kunst. Singulär ist unter den Funeralbildern eine Szene in der »Sakramentskapelle« A 2 des Coemeterium Callisti, die einen orans auf einem wellenumtobten Schiff abbildet, daneben einen mit den Wellen ringenden Mann, »ein Derivat« des Jonaszyklus (v. Sybel)[6]. In den Katakomben enthalten noch einige Ritzzeichnungen das Schiff, wohl »als Symbol des menschlichen Lebens«[7]. Auf einem Sarkophag-Deckelfragment aus Spoleto findet man Christus am Steuer mit den Evangelisten im Schiff[8]. Öfters sieht man es auch, teilweise in Verbindung mit christlich-symbolischen Emblemen, in der späteren Kleinkunst, auf Gemmen und Lampen (letztere sind oft schiffsgestaltig)[9] etc. Anspielungen auf biblische Schiffsszenen werden dabei gemacht, so auf Petri Fischzug durch einen darin sitzenden Angler; oder der meerwandelnde Christus mit Petrus ist dargestellt. Neuerdings ist ein Bild aus der christlichen Kapelle von Dura-Europos bekannt geworden, ein Schiff mit (ursprünglich 11) Jüngern, dem seewandelnden Jesus und Petrus[10]. Die Besatzung des Schiffes ist meist mehrköpfig. Einigemale wird ein Schiff von einem Delphin getragen, nach Wilpert ein Symbol für den die Kirche tragenden Christus. Wie weit hinter all diesen Bildern eine allegorische Beziehung des Schiffes auf die Kirche zu suchen ist (wie sie z. T. von den römischen Archäologen behauptet wird),

[4b]) Carm. I, 34; 14 (?). [5]) cf. Wilpert, Art. Schiff in F. X. Kraus, Realenzykl. d. chr. Altert. II, Freiburg 1886, p. 729 ss.; C. M. Kaufmann, HB. d. chr. Archäol., Paderb. 3. A. 1922, p. 296 s.; Leclercq, Art. Navire in Dict. d'arch. chrét. T. 12, 1, Paris 1935, col. 1008 ss. [6]) L. v. Sybel, Christliche Antike I, 1906, p. 296. [7]) Wilpert, l. c. p. 730; cf. die Abb. bei Leclerq c. 1009 ss. So deutet auch Fr. Sühling, Die Taube als relig. Symbol im christl. Altertum, Freib. 1930, p. 242 ss., das Schiff; die Taube darauf als menschliche Seele; cf. T. 25—27. [8]) Garrucci, Storia dell'arte cristiana V, T. 395, 6. [9]) cf. Leclercq ibid. und Art. Gemmes, Dict. T. 6, 1, 1924, c. 794 ss., bes. 836 s.; die Dresdener Gemme ist nicht erwähnt. [10]) cf. Rostovtzeff, The Excavations at Dura Europas, New Haven 1934, T. 42 und p. 266 ss. Daneben der Paralytiker u. ä.; die Darstellung gegenüber den römischen sehr naturalistisch!

erscheint aber als durchaus ungewiß. Für die Katakombenmalerei lehnt v. Sybel die Idee eines »Schiffes der Kirche« mit Entschiedenheit ab[11]. Sichere Kriterien, welche die übrigen Schiffsbilder eindeutig dahingehend interpretieren ließen, sind nicht vorhanden. Wilpert sieht in den Schiffsmasten »verhüllt unter dem Zeichen des griechischen Tau« oder unter dem Dreizack das Kreuz. Der Mastbaum auf der schiffsförmigen Bronzelampe des Eutropius soll angeblich Kreuzesform zeigen[12]. Klar ist das indes noch nicht. Daß die Borgiagemme[13] das Schiff der Kirche bietet, wie Wilpert behauptet, ist auch nicht ohne weiteres erweisbar. Zunächst ist bestenfalls die Seefahrt Christi mit Jüngern abgebildet. Die bei C. W. King, Handbook of Engraved Gems, 1885, pl. 14, 4, wiedergegebene Gemme[14] zeigt nur den Fischzug Petri mit Anglern im Boot, ohne die geringste Beziehung auf die Kirche. Eher kommen für eine solche die Gemmen bei Dalton, Catalogue of Early Christian Antiquities etc., London 1901, n. 71, die ein Schiff mit dem ☧ auf dem Segel zeigt, und n. 40 mit einem Kreuz über dem Bug in Betracht. Die Jonasszenen wurden vielleicht schon früh mit Christi Seefahrt (Mc 4 35 ss.) in Verbindung gebracht[15]; wollte man in ihnen aber auf dem Umwege über die »sinnbildliche Bedeutung « der Seefahrt[16] eine Allegorie des Kirchen-Schiffes sehen, so wäre dies doch ein etwas umständlicher Prozeß der symbolischen Darstellung.

Neutestamentliche Anregungen für Schiffsdarstellungen sind vor allem Mc 4 1 Par. (die Seepredigt Jesu vom Boote aus), Mc 4 35 ss. Par. (die Stillung des Sturmes), Mc 6 45 ss. mit der Par. Jo 6 16 ss. (das Wandeln Jesu auf dem See) und der Variante Mt. 14 22 ss. (der sinkende Petrus), Lc 5 3 ss. (der Fischzug des Petrus) mit der Version Jo 21 1 ss. Die Sturmfahrt des Paulus (Act 27/28) mochte auch interessiert haben (V. Schultze will sie in dem Fresko der Kapelle A^2 der Kallistkatakombe wiedererkennen). Als Bild ist das Schiff Jac 3 4 verwendet. I Petr 3 20 ss. wird die Arche als Typ der Taufe angesprochen.

Den ältesten patristischen Beleg für eine Inbeziehungsetzung von Schiff und Kirche scheint Tertullian zu bieten (De bapt. c. 12)[17]: »*Caeterum navicula illa figuram Ecclesiae praeferebat, quod in mari, id est saeculo, fluctibus, id est persecutionibus et tentationibus, inquietatur Domino per patientiam velut dormiente . . .*«. Mit der Erwähnung im

[11]) ibid. [12]) Wilpert, l. c. p. 731. [13]) Garrucci VI, T. 478, 18; Leclercq, l. c. 12, 1, c. 1013. [14]) abgeb. Leclercq, l. c. 12, 1, c. 1014. [15]) cf. Klostermann, Markus, 3. A. 1936 (HB z. NT 3), p. 45. [16]) Klostermann ibid. [17]) Ignat., Ad Smyrn. 11, sagt zwar von der Kirche, »ὅτι λιμένος ἤδη ἐτύγχανεν«, ohne sie aber selbst »Schiff« zu nennen.

Rahmen dieser Schrift wird gleichzeitig ein Zusammenhang mit der Taufe klargestellt[17a]. Dann vergleicht Hippolyt in seiner Demonstratio de Christo et Antichristo (c. 59) die Kirche einem Schiffe, das im Meere umhergeworfen wird. Bei Clemens Alexandrinus ist das Schiff Bild für den getauften Menschen (ναῦς βαπτιζομένη)[18]. Für den Siegelring des Christen schreibt Clemens folgende Bilder vor: »πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική . . . ἢ ἄγκυρα ναυτική«; dabei wird dann auf den Fischerberuf der Apostel oder auf die aus dem Taufwasser gezogenen Christen angespielt. Es ist also nicht an die Kirche, sondern an den Christen und seine Seele gedacht, die unter diesen Bildern ausgedrückt werden[19]. Origenes redet von einem »*naufragium fidei*«[20], sieht also die fides durch ein Schiff allegorisiert; in seiner Matthaeuserklärung bezieht er keineswegs πλοῖον auf die Kirche u. ä. Es ist höchstens der Mensch, der Christ, mit dem er den Begriff allegorisch in Verbindung setzt. Bei beiden Griechen ist anscheinend die Beziehung Schiff/Kirche nicht vorhanden. Seit dem 4. Jahrhundert aber wird sie im Abendlande, wo sie zuerst aufgetaucht war, allgemein üblich. Hilarius von Poitiers erklärt die Kirche als »*instar navis*« und meint von ihr: ». . . *subjecta est omnibus et ventorum flatibus et maris motibus*«[21]. Hieronymus erblickt in der Arche Noahs die Kirche[22]. Augustin sagt: »*Opus est ergo ut in navi simus, hoc est, ut in ligno portemur, ut mare hoc transire valeamus. Hoc autem lignum, quo infirmitas nostra portatur, crux est Domini . . .*«[23]. Damit ist das ganze Schiff, nicht etwa nur ein Teil, wie der Mast, Symbol für das Kreuz. Vergleichspunkt ist »das Holz«. Andrerseits ist bei Augustin Schiff = Kirche: ». . . *navis portans discipulos, id est Ecclesia, fluctuat et quatitur tempestatibus tentationum . . .*«[24]; »*Etiam navis illa Ecclesiam figurabat*«[25]. Das »Schiff Petri« bezeugt deutlich Gregor d. Gr. zu Lc 5 3: »*Per navem Petri quid alius quam commissa Petro Ecclesia designatur?*«[26] In den Apostolischen Konstitutionen ist das Schiff die Kirche, Steuermann der Bischof, ναῦται die Priester (II, 57). Im sog. klementinischen Briefe an Jakobus ist Christus der *gubernator*.

[17a]) Cyprian spricht gelegentlich von einer »*navis ecclesiasticae salutis*« (Ep. 30, 2, Opp. ed. Hartel Bd. 2, Corp. script. eccl. Lat. III, 2, p. 550). Sonst kennt er den Ausdruck »*veritatis ac fidei naufragus*« (Ep. 52, 1; ib. p. 616). [18]) Quis dives salv. 34, 3, Die griech. chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. (= DGCS) 17, p. 182. [19]) Paed. III c. XI, 59, 2, DGCS 12, p. 270. [20]) In Cant. cantic. III, DGCS 33, p. 226. [21]) Comment. in Matth. c. VIII, 9, Migne, Ser. Lat. (= MPL) 9, col. 957; ähnlich ibid. c. IX, 4, l. c. c. 960; c. XIII, 1, l. c. c. 993: »*navis enim Ecclesiae typum praefert*«; c. XV, 10, l. c. c. 1007. [22]) Zu I Petr 3 20, Adv. Jovinianum L. 1. [23]) Sermo 75 c. 2, MPL 38, c. 475. [24]) ibid. c. 3. [25]) Sermo 63 c. 1, MPL 38, c. 424. [26]) Moralium L. 17 c. 26, 37, in c. 24 B. Job. MPL 76, c. 284.

Einen überraschenden Kommentar nun zu der Dresdener Gemme liefert Ambrosius. De virginitate c. 18, 118[27] heißt es, daß Christus ein Schiff besteige, »... *sed navem, in qua aut apostoli navigant, aut piscatur Petrus; nec enim vilis est navis, quae ducitur in altum, hoc est, ab incredulis separatur. Cur enim navis eligitur, in qua Christus sedeat, nisi quia navis Ecclesia est, qui pleno Dominicae crucis velo sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo?*« Danach wären also im Schiffe die Apostel als Seeleute tätig (*navigare*) oder Petrus als Fischer. Mit der ersten Möglichkeit ist die Zwölfzahl der Ruder auf der Gemme geklärt. Ferner ist nach Ambrosius das Segel des Herren Kreuz — dies aber wird auf dem Bilde einwandfrei durch das Labarum angedeutet[28]. Eine realistischere Kreuzigungsdarstellung taucht erst seit dem 5. Jahrhundert (Tür von Sa. Sabina) auf. Die Wiedergabe des Kreuzes Christi als Labarum, wenn auch in anderer Form, ist im 4./5. Jahrhundert üblich (Sarkophage!). Nach dieser Ambrosius-Stelle ist das *velum* = Christi Kreuz; das hieße, exakt auf unser Bild übertragen, daß nur das Standartentuch (= *velum* des Schiffes) mit dem Monogramm Christi das Kreuz symbolisieren soll. Der Mastbaum bliebe außer acht gelassen. Man darf aber wohl die Darstellung der Gemme und die Allegorie des Ambrosius nicht pressen. Genauer müßte der Mastbaum = Kreuz sein und das Fahnentuch Symbol für den daranhängenden Christus selbst. In diese Richtung weist denn auch eine andere Allegorie in dem Ambrosius zugeschriebenen Sermo de Salomone[29]: »*Navem adaeque Ecclesiam debemus accipere in salo mundi istius constitutam ... nunquam potest sustinere naufragium; quia in arbore ejus, id est in cruce, Christus erigitur, in puppi Pater residet, gubernator proram paracletus servat Spiritus. Hanc per angusta hujus*

[27]) MPL 16, c. 297. [28]) Schon Justinus Martyr sieht unter dem Segel bzw. unter dem Maste des Schiffes das Kreuz des Herrn (Apol. I, 55): »κατανοήσατε γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου (scil. τοῦ σταυροῦ) διοικεῖται ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται. Θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὁ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηὶ σῶον μείνῃ ...«.

Eine so tiefe metaphysisch-kausale Bedeutung schreibt Minucius Felix (Octavius 29, 7. 8) dem Kreuzeszeichen im profanen Leben nicht zu; aber er sieht es auch:

»nam quid aliud quam inauratae cruces sunt exornata tropaea vestra victricia, quae non tantum simplicis crucis faciem, verum et adfixi hominis imitantur? signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum erigitur iugum cumque velis tumentibus vehiculum labitur ...«

Bei beiden Autoren ist aber nur an das typische Vorkommen des Kreuzeszeichens auf den im menschlichen Handel und Wandel so wichtigen Schiffen gedacht, ohne daß in diesen ein Typ der Kirche gesehen würde.

[29]) cap. 4, MPL 17, c. 697.

mundi freta duodeni in portum remiges ducunt, id est duodecim apostoli, et similis numerus prophetarum.«

Hiernach ist der Mastbaum des Kirchenschiffes das Kreuz, an dem Christus hängt (natürlich als Segel; was soll sonst noch am Mastbaum aufgezogen werden?). Auf dem Deck sitzt der Vater-Gott, den unser Künstler freilich nicht darstellen konnte und durfte. Steuermann ist der hl. Geist, der das ganze Schiff lenkt (*prora* kann hier nur als pars pro toto für das Schiff verwendet sein; der Steuermann sitzt ja nicht am Bug, sondern am Heck). Möchte man daraufhin nicht in dem Vogel, der den Heckabschluß auf der Gemme bildet und der gerade über dem Steuerruder steht, die Taube des hl. Geistes sehen? Er ist nicht einwandfrei mit einer solchen identifizierbar, aber bei der Winzigkeit der Figur wird man wohl dem Künstler die unvollkommene Ausführung zuschreiben und nachsehen müssen. Übrigens kann in der christlichen Antike bisweilen auch ein anderer Vogel den hl. Geist symbolisieren[30]. Auch wenn der Vogel das in eine Schnitzerei auslaufende Heck bildet[31] und nicht direkt auf dem Heck sitzt, kann man doch wohl bei dem engen Ineinander von Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst hier den das Ruder führenden hl. Geist erkennen[32]. Schließlich erklärt der Sermo, daß das Schiff 12 Ruderer habe — eben die Apostel. Damit wäre eigentlich unser Bildchen hinreichend interpretiert. Nur einige Nebenzüge bleiben durch dieses literarische Zeugnis noch ungeklärt:

Neben dem Labarum schießen zwei Palmzweige in die Höhe. Sollen sie Symbol der ewigen Verherrlichung Christi, wie beim Einzuge in Jerusalem (Jo 12 13) oder im himmlischen Gottesdienst der Apokalypse (Apc 7 9), sein? Sind sie Triumphzeichen der Kirche? Deuten sie auf die Herrlichkeit des Paradieses? Nach v. Sybel bedeuten Palmzweige den »Sieg über den Tod«[33], — ein Gedanke der

[30]) So nach der syrischen Form der Thomasakten der Adler (111, Acta apost. apocr. ed. Lipsius/Bonnet, II, 2, p. 222), wie auch noch im Mittelalter bei Gertrud d. Gr. (13. Jahrh.; Legatus divinae pietatis IV, 38, Revelationes Gertrudianae ac Mechtild., T. I, Par. 1875, p. 412). Religionsgeschichtlich wäre der Adler des Zeus, der dienstbare Geist dieses Obergottes, zu vergleichen. [31]) Was sehr selten auf antiken Darstellungen ist; cf. Graser, Die Gemmen des Kgl. Museums zu Berlin mit Darst. antiker Schiffe, Berl. 1867, die Abbildungen. Auch der Bug ist selten vogelgestaltig gegeben; cf. auch Graser, Die ältesten Schiffsdarst. auf antiken Münzen des Kgl. Museums zu Berlin, Berl. 1870. Von christlich-antiken Gemmen ganz zu schweigen! Auf Gemme Nr. 70 bei Graser sitzt aber ein Adler auf dem Deck des Schiffes. [32]) Es muß allerdings die Möglichkeit offenbleiben, daß der Vogel auch die auf dem Schiffe der Kirche ins ewige Leben fahrende Seele ist. Der mittelalterlichen Frömmigkeit ist die Taube als Seelenvogel besonders geläufig. Das literarische Zeugnis legt aber unsere gegebene Deutung nahe. [33]) v. Sybel, l. c. p. 138.

sich geschickt mit dem des Schiffes der seligmachenden Kirche verbinden ließ. Auf Steinritzungen in den Katakomben finden wir Tauben mit einem Öl- oder Palmzweig im Schnabel auf einem Schiffe sitzend, nach Leclercq ein Bild der Seele[34]. Der Zweig müßte dann Symbol des ewigen Friedens, der Seligkeit sein (cf. die mit dem Ölzweig zu Noah fliegende Taube in den Arche-Darstellungen). Vielleicht wollen die Palmzweige hier analog aufgefaßt sein[35]. Möglich wäre auch, daß an den Mythus vom Kreuzbaum gedacht ist[36], der, selbst verdorrt, nach der Kreuzigung bezw. Auferstehung neue Triebe hervorbringt. Schon Irenaeus kennt den Gedanken vom Lebensholz[37]. Nach dem pseudocyprianischen Hymnus De pascha Domini treibt er 12 Äste, die Apostel[37a]; man vergleiche dabei die enge Beziehung in unserer Allegorese und in unserem Bild zwischen dem Kreuzbaum und den 12 Ruderern. Ausgeschlossen ist es also nicht, daß die spriessenden Zweige zu der Kreuzbaum-Legende in Beziehung stehen[37b].

Ungeklärt bleibt ferner die taubenartige Schiffsgestalt bzw. der taubenähnliche Vogelkopf als Bugfigur. Belanglos wird sie wohl kaum sein. Weist sie auf die Kirche als Manifestation des hl. Geistes? Oder auf die Taufe, welche die Zugehörigkeit zu ihr durch Wasser und hl. Geist vermittelt? Die Gallionsfigur wäre damit jedenfalls eine Verdoppelung des hl. Geistes am Steuerruder. In anscheinend taubengestaltigen Schiffen (unsicher!) der Katakombe S. Giovanni in Syrakus sieht Sühling die menschliche Seele »auf ihrer Fahrt zu Christus«[38]. Das dürfte bei der in unserem Falle eindeutigen Gleichung Schiff = Kirche nicht wahrscheinlich sein.

---

[34]) Dict. 12, 1, c. 1010, Abb. 8789/90; cf. Sühling, l. c. p. 242 ss. [35]) cf. Sühling, l. c. p. 240 ss. (Taube mit Zweigen als Bild der seligen Seele). [36]) cf. Jacoby, Art. Kreuzbaum in H.-WB. d. dtsch. Aberglaubens, Bd. V, c. 487 ss. [37]) ed. Harvey, II, 1857, p. 371 s., *»uti, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem«*, etc.

[37a]) Cypriani Opp. ed. Hartel, Bd. 3, p. 306:

»Sed bis vicenis confirmiter ille diebus
Crevit in immensum caelumque cacumine summo
Contigit et tandem sanctum caput abdidit alte,
Dum tamen ingenti bis senos pondere ramos
Edidit et totum spargens porrexit in orbem«.

[37b]) Die Analogie Kreuz/Lebensbaum ist ein besonders im Abendlande oft verwendeter Gedanke (z. B. in des Venantius Fortunatus Hymnus *»Vexilla regis«*), der sich auch in der bildenden Kunst, vor allem des frühen und hohen Mittelalters, niedergeschlagen hat. Auffällig ist, daß das Lebensbaum-Kreuz allgemein in der dreigeteilten fächerartigen Form dargestellt wird, die auch unser Labarum zusammen mit den Palmenzweigen aufweist! [38]) Sühling, l. c. p. 249.

Der Fisch am Heck wird wohl mit dem Ichthys Christus zu verbinden sein, auch wenn es ein Delphin oder ein Schwertfisch ist. Vielleicht ist er auch Sinnbild des Christen, »und zwar des durch Christus seligen«[39]; dann bezöge er sich auf die diese Seligkeit verschaffende Taufe. Die aedicula neben dem Bug ist schwer deutbar. Ist sie eine Grabkapelle, ähnlich wie die des Lazarus? Nimmt man den Fisch als Symbol der Taufe, die aedicula als Grabhäuschen, dann könnte das Ganze die Fahrt des Christen in der Kirche von seiner Taufe bis hin zum Grabe, zur endlichen Aufnahme in die Gemeinschaft der Seligen, sinnbilden. Das Häuschen steht rechts, nach antiker Auffassung im Osten, in der Gegend des Paradieses, des ewigen Lebens[40]. In der christlichen Kunst haben wir noch Parallelen etwa in den Häuschen der Mosaiken von Sa. Maria Maggiore: Die Häuser Marias und Josephs, die Stiftshütte. Die Stiftshütte in unserer aedicula abzubilden, wäre ein ganz fruchtbarer Gedanke für den alten Künstler gewesen. Sie wird ja seit dem Hebräerbrief als Vorbild und Typ von Christi Opfertod gesehen und hat damit eine besondere Beziehung zum eucharistischen Opfer, gleichzeitig aber auch zur ewigen Seligkeit, zum himmlischen Jerusalem. Damit wäre auch eine gute Verbindung zu dem Pendant, dem Fische, gegeben. Taufe und Abendmahl sind es, die das Schiff der Kirche aus der Seefahrt in der Zeitlichkeit in das paradiesische Land der Seligkeit geleiten. In der römisch-hellenistischen Kunst sind Häuschen und Rundhütten (Rohrhütten) nichts Seltenes[41]. In der Landschaftsidyllik der Fresken, Mosaiken und Reliefs tauchen sie oft auf, oft auch am Rande von Seen und des Meeres, in Verbindung mit Schiffen. Natürlich liegt hier kein symbolischer Sinn dahinter. Die Absicht ist, eine idyllisch-romantische Ideallandschaft im Geschmacke der frühen Kaiserzeit zu geben. Für die christliche Kleinkunst und ihre ausgesprochen symbolistischen Tendenzen kommt eine solche realistische Deutung wohl kaum in Frage. Aber die romantische Idylle des Häuschens am Strande oder am sichern Hafen könnte als letzter naturalistischer Rest in der symbolischen Darstellung einer Paradiesesidyllik oder eines Hafens der Ewigkeit zu suchen sein.

Neben der Spitze des Labarum-Schiffsmastes leuchten zwei verschieden geformte Sterne. Vielleicht sind sie Symbol des Himmels, in den die Kirche schon während ihres Erdenwandels mit ihrem Haupte, Christus, ragt, und zu dem ihr Weg führt. Die verschiedenartige Form

---

[39]) v. Sybel, l. c. p. 138. [40]) cf. Sühling, l. c. p. 244 s. [41]) cf. M. Rostowzew, Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft, Mitt. d. Kaiserl. dtsch. arch. Instituts, Röm. Abt. Bd. 26, 1911, p. 1—186 (mit Tafeln u. zahlreichen Abb.).

könnte auf die Mannigfaltigkeit des gestirnten Himmels weisen. Das Kreuz wird auch sonst in den Himmel ragend abgebildet (cf. die Labarum-Sarkophage oder das Apsismosaik von Sa. Pudenziana u. a. m.)[41a]. Die abgekürzte Inschrift ist schwer ergänzbar. Sie dürfte, dem persönlichen Charakter des Schmuckstückes gemäß, u. a. Namensinitialen enthalten. Sie könnte aber auch die Abkürzung eines Verses oder einer Sentenz oder dgl. sein, die auf die Darstellung Bezug nehmen[42].

Wenn auch nicht das Ganze, so ist doch der Hauptinhalt des Stückes aus der Literatur zu deuten. Der Hersteller der Gemme oder sein Auftraggeber könnten geradezu von Ambrosius bzw. Ps.-Ambrosius direkt als seine Predigthörer oder indirekt auf literarischem oder sonstigem Wege angeregt sein, oder es liegt dem Werk eine auch von Ambrosius (Ps.-Ambrosius) aufgenommene volkstümliche erbaulich-exegetische Tradition zugrunde. Zeitlich paßt die Gemme ausgezeichnet zu Ambrosius, da das Labarum in dieser Zeit berühmt und volkstümlich war und gerne als Symbol für Christi Kreuz verwendet wurde, zumal im Abendland, aus dem es dann schneller verschwindet als aus dem Morgenland; die Gemme ist aber sicher abendländisch (Inschrift!). Damit wäre sie auch annähernd datiert, nämlich mit größter Wahrscheinlichkeit auf das Ende des 4. bis Anfang des 5. Jahrhunderts. Regional könnte sie, wieder mit Rücksicht auf Ambrosius, nach Oberitalien gehören. Sie ist auf jeden Fall der älteste eindeutige, und zwar ganz selten eindeutige, archäologische Beleg für den Begriff »Schiff der Kirche«[43]. Das Stück ist singulär; eine kunstgeschichtliche Verwandtschaft zwischen der Dresdener

[41a]) cf. Anm. 37a den pseudocyprianischen Hymnus! Möglicherweise sollen die Sterne ein Ersatz für Sonne und Mond auf den Kreuzigungsbildern sein. [42]) In Anlehnung an den Wortschatz der Ambrosius-Stellen und der anderen Väterzitate könnte man ihnen folgende charakteristische Worte zuordnen (Ambrosius-Stellen gesperrt): F: flatus, fluctuare, fluctus, fretum. — T: tempestates, tentationes, transire (transgredi, transvehi). — R: remex, remigare, remigium. — A: altum, angusta, apostoli, apostolicus, arbor. — V: velum, ventus, (vexillum?). — G: gubernare, gubernator. — B: (bonus?) — P: paracletus, Petrus, prophetae, puppis.

Ein normales Distichon wird sehr schwer aus diesen Worten zu bilden sein. In Prosa könnte ungefähr folgender Gedanke ausgedrückt sein:

Freta Transvehitur Remigantibus Apostolis (scil. navis).
Velum Gubernat Bonus Paracletus.

Oder: Freta Traducitur Remigibus Apostolicis
Vexillum. Gubernat Bonus Paracletus (scil. navem).

Mit »Apostolus«, »apostolicus« läßt sich schwer ein Hexameter bilden, da es sich wegen der positionslangen Silbe kaum mit dem vorgeschriebenen 5. Daktylus zusammenfügt.

[43]) Von hier aus können dann allerdings auch vorsichtig Schlüsse auf die Bedeutung eines Teiles der übrigen altchristlichen Schiffsdarstellungen gezogen werden.

Gemme und den bisher bekannten christlichen Schiffsgemmen besteht nicht. Sie ist ferner ein Zeugnis für die enge Verbindung zwischen patristischer Theologie und Kunst, zwischen »Kanzelredner« und Volk. Die patristischen Exegesen sind nicht Studierstubenprodukte reiner Wissenschaft, sondern sind in den Kirchen gepredigt worden und sind Besitz der Gemeinden geworden. Daher dürfen altchristliche Kunstwerke nie unter Absehung vom literarischen exegetischen Tatbestand interpretiert werden, natürlich unter strengster Beachtung dessen, was wirklich dargestellt ist.

Der Terminus »Schiff der Kirche« scheint der abendländischen Kirche geläufiger zu sein als dem Osten. Er spezialisiert sich dann zum »Schiff Petri« aufgrund der exegetisch gegebenen Verbindung Petri mit dem Schiffe. An Petrus aber, dem ersten Papste, der das Schiff der Kirche lenken sollte, hatte naturgemäß der Okzident größeres Interesse als der christliche Osten. Die Schiffssymbolik für die Kirche mit dem Kreuzesmast ist dem Mittelalter bekannt geblieben. Sie begegnet uns in vielen Bildern und Literaturprodukten[44]. Man denke z. B. nur an die Bilder der Ursulalegende, auf denen man die ganze Hierarchie mit den Jungfrauen auf dem Schiffe sieht, das ein riesiger Kruzifix überragt. Einen volkstümlichen Ausdruck fand der Gedanke in der anscheinend nur im Abendlande, besonders seit dem Mittelalter üblichen architektonischen Bezeichnung des Langhauses der Kirche als »Schiff«, das im Orient nicht so, sondern ναός heißt. Vielleicht ist allerdings das westliche Kirchen-»Schiff« (ital. nave, franz. nef, engl. nave) nichts anderes als eine sprachliche Korruptel aus ναός > ναῦς > navis = Schiff und hat ursprünglich mit der theologischen Schiffsallegorie nichts zu tun[45].

---

[44]) Z. B. Rhabanus Maurus, Alleg. i. S. Script., sub lit. N: »*Navis est ecclesia*« (MPL 112, c. 1004). »*Navicula est ecclesia . . . Navicula crux Christi . . . quod ascendens Christus crucem exivit de mundo et venit ad coelestem patriam*« (c. 1005). Ein wichtiger Hinweis auf das Schiff als Bild für die Reise zur Ewigkeit, auch für das Leben des Christen. Alanus de Insulis: »*Navis proprie. Dicitur etiam ecclesia; quia, sicut mediante nave aliquis pertransit mare veniens ad portum, ita aliquis mediante ecclesia quasi spirituali nave pertransiens hoc mare magnum et spatiosum, id est mundum, pervenit ad aeternae beatitudinis portum*« (Dist. theol., MPL 210, c. 872). Der »Schwarzwälder Prediger« (13. Jahrh.) vergleicht die Kirche dem Schiff; das Ruder ist der Glaube, das Segel die heilige Minne, der Mastbaum Christus Jesus (Grieshaber, Deutsche Predigten des 13. Jahrhunderts I, p. 67). Natürlich sind all diese Allegorien, für die die Beispiele sich leicht vermehren ließen, aus der altkirchlichen Tradition geschöpft und teilweise neugestaltet. [45]) cf. Grimm, Deutsches WB IX, Leipz. 1899, c. 58 s.

(Abgeschlossen im Juli 1940.)

Die Textüberlieferung der Apologie des Justin.

Von Dr. phil. **Wolfgang Schmid** in Hamburg.

(Hamburg 26, Horner Weg 48.)

Vorbemerkungen. I. Der Wert der Nebenüberlieferung. II. Kritische Eingriffe ohne urkundliche Bezeugung. Anhang: Der Bildungsgrad des Justin und seine »Irrtümer«.

Die echten Werke des Apologeten Justin[1] sind — abgesehen

---

[1]) Die ältere Literatur in Auswahl in der Textausgabe von Krüger[4] (1915); zur neueren vgl. die Handbücher von Altaner und Steidle. Hier nur wenige Worte über die Sonderausgaben. Die deutschen Editionen — außer Krüger noch Rauschen[2] (1911) und Pfättisch (Textbändchen[2] 1933; Komm. 1912) — verstehen leider nicht, einen benutzbaren kritischen Apparat zu geben. Krügers Art der Gliederung des kritischen Stoffes (»Anmerkungen zur Textkritik«, S. 74ff.) muß geradezu irreführen. Wenn er in seiner Neubearbeitung, außer einer Bezugnahme auf andere moderne Ausgaben, nur die Abweichungen der bei Euseb überlieferten Stücke von seiner Ausgabe anführt, so ergibt das ein völlig schiefes Bild: folgt er, was leider selten genug vorkommt, mal der Eusebversion (z. B. apol. 26, 3 in der Auslassung von ἐκεῖνον καὶ, appendix 8, 6 von ὁμοίως Σωκράτει), so braucht er nach seinen Gesichtspunkten keine Angabe zu machen; der Benutzer der Ausgabe kann also denken, der Text stünde so gerade im Parisinus. Dabei hätte sich sehr wohl auf gleichem, ja auf kürzerem Raume ein Bild der Textkritik geben lassen — doch dazu ist ein geschärfter Blick für das Wesentliche nötig, und der geht Krüger leider ganz ab. Bei Rauschen fällt die Inkonsequenz auf, mit der er sich zuweilen nur auf die Überlieferung, zuweilen nur auf andere Ausgaben bezieht (vgl. bei ihm die schon erwähnte Stelle appendix 8, 6); ja seine kritischen Bemerkungen sind des öfteren höchst unzuverlässig: so behauptet er appendix 2, 9. 10 fälschlich, ἐκολάσατο bzw. αὐτὸ τοῦτο μόνον stünden auch im Parisinus; dabei ist dieser ganze Passus nur durch Euseb überliefert. Sehr viel praktischer und dem heutigen Benutzer außer den Gesamtausgaben in erster Linie anzuraten ist das trefflich kommentierte, ein höheres Niveau als etwa Pfättisch bietende Bändchen von Blunt (Cambridge Patristic Texts 1911), das einen wirklichen kritischen Apparat aufzuweisen hat (freilich gelegentlich, durch Zugrundelegung von Krüger, mit Ungenauigkeiten). Ich habe Blunt mit Nutzen herangezogen. Hinzuweisen ist dann noch auf die Ausgabe von Pautigny (Paris 1904), die sich der Mitarbeit von Paul Lejay erfreuen durfte (Introd. XXXV adn.). In neuester Zeit, deshalb in den Handbüchern noch nicht vermerkt, erschien die Ausgabe von Salvatore Frasca (Cor. Patr. Sales. Ser. Graeca Vol. III, Torino 1938), die sich freilich in kritischer Hinsicht keine eigenen Ziele steckt, sondern durchweg Rauschen[2] folgt. — Die textkritischen Einzelbeiträge werden im Lauf meiner Arbeit früh genug genannt werden, soweit das nötig ist; hier möchte ich nur auf die Darlegungen der ἥρωες Usener (Kl. Schr. I 351f.), Buecheler (Kl. Schr. II 377ff.) und Schwartz (Index lect. Rostoch. 1888 p. 10 sqq.) aufmerk-

von einem Fragment im Ottobonianus 247[2] — bekanntlich nur durch den Parisinus 450 saec. XIV[3] überliefert, eine Handschrift, deren geringe Qualität Harnack in den »Studien zur Textüberlieferung der Apologeten«[4] ins rechte Licht gesetzt hat, wenn er, nach einem Vergleich der Textform der sowohl im cod. Paris. 450 wie im Arethascodex 451 überlieferten epist. ad Zen., schreibt: »Hiernach läßt sich abschätzen, wie verzweifelt es um den Text solcher Werke bestellt ist, die in C (= cod. Paris. 450) allein erhalten sind... Darf man nach Analogie schließen, so sind allein in den Apologien gegenüber einem supponierten Text saec. X init. 2—300 Fehler erhalten«. Angesichts solcher Verhältnisse ist der Editor notwendig auf seine eigene Divination angewiesen, die zum Glück nicht völlig im Dunkeln zu tappen braucht, sondern von der in Eusebs KG., in den SS. Parall., im Chron. Paschale vorliegenden Nebenüberlieferung Anregung empfangen kann. Für Euseb hat Harnack bereits ausgesprochen, wie willkommen es uns sein muß, unseren cod. wenigstens auf einige Strecken mit anderer Überlieferung zusammenhalten zu können, und er hat auch an einigen, freilich nicht gerade den instruktivsten, Beispielen die beiden Textformen verglichen. Im Grundsätzlichen deckt sich sein Urteil mit dem von Schwartz[2] (Index-Band S. CLVIII): beide haben erkannt, daß die eusebianische Textform den Justincodex bald korrigiert, bald von ihm korrigiert wird. Leider ist diese Anschauung für Goodspeed[5], dessen Ausgabe die maßgebende geworden ist, vergeblich ausgesprochen worden: er verkriecht sich geradezu ängstlich hinter den Justincodex und hält diesen in Wahrheit vorwissenschaftlichen Standpunkt noch für besonders wissenschaftlich[6]. Seine Ausgabe

sam machen — eben weil sie seltsamerweise fast gar keine Beachtung gefunden haben. Außer auf die letztgenannte, mit Schwartz[1] bezeichnete Arbeit muß ich nicht selten auf die Eusebausgabe der KG hinweisen (Schwartz[2]), und zwar — falls nicht ausdrücklich das Gegenteil bemerkt wird — auf die ed. maior. Die folgenden Ausführungen knüpfen bewußt an Schwartz an und suchen seine Justinarbeit nach Kräften weiterzuführen: sie sind gedacht als erster Versuch auf dem Wege zu einer kritischen Ausgabe des Justin. Ich möchte die Diskussion in Gang bringen und etwaige Einwände gegen meine Position jener in Aussicht genommenen Ausgabe noch zugute kommen lassen. Beim Zitieren bezeichne ich mit apol. die sogenannte erste, mit app.(endix) die sogenannte zweite Apologie. Schon das Thema meiner Arbeit zeigt, daß ich mich für berechtigt halte, im Hinblick auf die Beweisführung von Schwartz[2] (Indexband S. CLV sq.) von »der« Apologie zu reden: ein Eingehen auf gegenteilige Anschauungen darf ich mir wohl versagen. [2]) Über ihn und seine Varianten vgl. weiter unten S. 124 Anm. 159. [3]) Ich bezeichne ihn später einfach als Paris(inus), da ja eine Verwechslung mit dem Arethascodex Paris. 451 nicht in Frage kommt. [4]) TU 1, 1. 2, S. 79 Anm. 190. [5]) Göttingen 1915. [6]) Vgl. praef. IX seiner Ausgabe: »Den virtuell einzigen Textzeugen gegen freie, mutmaßliche Emendationen

ist im wesentlichen ein Abdruck der Handschrift[7] — mit einigen, auch dem unentwegtesten Konservatismus unumgänglich erscheinenden Änderungen. Hier wird Wandel geschaffen werden müssen[8], und zwar wird es sich empfehlen, zunächst eine genaue Betrachtung der Nebenüberlieferung — darunter auch der gewiß spärlichen, aber höchst bemerkenswerten Zitate der SS. Parall. — vorzunehmen[9]. Für diese Untersuchung, die Harnack nicht durchgeführt hat, weil es in jener Schrift außerhalb seines Aufgabenkreises lag, ist noch so gut wie alles zu tun. Das soll im Abschnitt (I) geschehen, während (II) die jeder urkundlichen Bezeugung entbehrenden Emendationen vorführt.

I

Beginnen wir mit den *Sacra Parallela*. Daß Harnack in seinen »Studien«[10] ihre textkritische Relevanz nicht hervorgehoben hat, findet wohl darin seine Erklärung, daß die abschließende Ausgabe der SS. Parall. von Karl Holl[11] damals noch nicht vorlag; immerhin hat J. Rendel Harris[12] schon vor deren Erscheinen die Erkenntnis des Richtigen angebahnt — allerdings zu unbestimmt und ohne gründlichere Prüfung. Da kein Justineditor von der Miszelle Rendel Harris' je Notiz genommen zu haben scheint, glaube ich kein unnützes Werk zu tun, wenn ich ihre Andeutung weiterverfolge.

Im Zusammenhang mit dem Nachweis, daß die Christen gleich Wettkämpfern und Heroen das Leben für ein unvergängliches Gut zu opfern bereit sind, gibt Justin app. 11, 3f. einen kurzen Auszug aus der Erzählung des Prodikos in Xenophons Memorabilien (2, 1,

---

bei Seite zu schieben scheint doch ungeraten, zumal bei einer so guten Hdschr. (sic!) wie der Pariser«. [7]) Hier liegt in der Tat die Stärke von Goodspeeds Werk, wie ich gerade angesichts meiner Polemik gern zugeben will. [8]) Ich lege Wert darauf zu betonen, daß meine Bemühungen mit der Scheinkritik von Beda Grundl (De interpolationibus ex S. Justini . . . apol. secunda expungendis. Diss. Würzburg 1891) und J. A. Cramer (Die erste Apologie Justins, ZNW 5, 1904, 154—162, 178—190; 1905, 347—368) nichts zu tun haben. Deren tolles Zerschneiden ist längst der verdienten Vergessenheit anheimgefallen; ich beabsichtige nicht, es dieser zu entreißen. [9]) Mit Recht urteilte Krüger[2] (S. XVI): »Eine kritische Ausgabe wird sich vornehmlich mit den . . . Lesarten des Eusebius auseinandersetzen müssen«. Zustimmung bei Ludwig Paul, Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr, Jahrbb. f. class. Philol. 143, 1891, S. 464. [10]) Er geht a. O. S. 149 Anm. 113 und S. 173 mit Anm. 178 — an letzterer Stelle eigentlich nur im Zusammenhang mit dem durch die sog. 2. Apologie gestellten Problem — auf die SS. Parall. ein. [11]) TU 20, 2 (Fragmente Vornicänischer Kirchenväter), S. 32ff. [12]) The American Journal of Philol. 7, 1886, 33f.

21ff.). Herakles[13] sieht sich einerseits dem verführerischen Laster und andererseits der reizlosen Tugend gegenüber. Das Laster sucht sich als Deckmantel für seine Taten die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, bürdet hingegen die ihm selbst anhaftenden Übel der Tugend auf: ἡ ... κακία, πρόβλημα ἑαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ ... καλὰ ... περιβαλλομένη ..., δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ προσόντα αὐτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθεῖσα (app. 11, 7). Dann heißt es weiter in der Handschrift: οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ (allgemein verstanden als Ellipse von εἰσίν). Das ist anstößig, denn wer wird — nachdem kurz vorher τὰ προσόντα αὐτῇ sc. τῇ κακίᾳ zu verstehen war — jetzt ohne weiteres τὰ προσόντα ... καλά als Vorzüge der Tugend auffassen? Mit Recht macht Blunt geltend: »We are now a long way from τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ, and another τὰ προσόντα has occurred meanwhile«. Wenn er jedoch, als Ausweg aus solcher Schwierigkeit, τῷ ὄντι als direkten Dativ von προσόντα abhängen läßt (»the beauties, belonging to true existence«), so ist das geradezu grotesk, denn der justinische Sprachgebrauch stellt nie die Tugend τῷ ὄντι gleich[14]. Ebenso unbefriedigend sind die Rezepte von Hubík[15], entweder das Wort προσόντα als »Dittographie« zum vorausgehenden Satz zu streichen und einfach τὰ τῷ ὄντι καλά (»das wesenhaft Gute«) zu lesen, oder aber τῇ ἀρετῇ vom Ende wegzurücken: οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα ⟨τῇ ἀρετῇ⟩ τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτοι [τῇ ἀρετῇ]. Beide Vorschläge sind schon deshalb unwahrscheinlich, weil auch nach dem kritischen Eingriff das καί vor ἄφθαρτοι unverständlich und unbrauchbar erscheint. Es leuchtet ein, daß das καί nur sinnvoll ist, wenn man, wie schon Perionius[16] tat, gegen die Hdschr. ἄφθαρτα liest. Diese

[13]) Was Joël (Sokrates Bd. II 1, 277) über die außerordentliche, an Kynismus und Stoa gemahnende Wertschätzung der Heraklesgestalt seitens Justins (»Herakles ... als den größten Diener Gottes nächst Jesu«) zu sagen weiß, ist offenbar aus app. 11 herausgelesen, denn andere Justinstellen kommen noch weit weniger in Frage. Es ist jedoch reine Phantasie, denn Herakles und seine Nachfolger — die Athleten — haben in app. 11 lediglich die dienende Funktion eines Analogiebeispiels zur christlichen Verhaltungsweise. Justins wahre Stellung zu Herakles ist mit apol. 54, 9 gegeben, vgl. auch dial. 69, 3 (dazu Pfister, Herakles und Christus, ARW. 34, 1937, S. 60 Anm.). [14]) Vgl. Cramer in einem der vorhin charakterisierten ZNW-Aufsätze (5, 1904, S. 185), der diese an sich richtige und deshalb hier mitgeteilte Überlegung leider in den Dienst einer gewissen Sorte nicht ernst zu nehmender Textkritik stellt. Wenn er sagt: »Man merke darauf, daß das Prädikat bei ἄφθαρτοι fehlt«, so kann man ihm nur antworten: »Man merke darauf, daß es Nebenüberlieferung gibt«. [15]) Die Apologien des Hl. Justinus, Theol. Studien der Leo-Gesellschaft Bd. 19, Wien 1912, S. 154 (vgl. auch vorher S. 150). [16]) In seiner auch Observationen zur Textgestaltung enthaltenden lateinischen Übersetzung (Paris 1554), vgl. über ihn Otto vol. I Proll. p. LVI.

Konjektur wird fast allgemein verworfen[17] und erhält gar von Otto die Note »temere«. Solange man das Zitat der SS. Parall. nicht hatte, war das verständlich; denn bei der Konjektur ἄφθαρτα fehlt ja das Prädikat[18]. Aber es ist geradezu unglaublich, ja beschämend, daß es nach dem Vorliegen jenes Zitates keinem Editor einfällt, den Text der SS. Parall. zu geben, wo es nach περιθεῖσα heißt: ὧν καταπτύουσιν οἱ κατανενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτα τῇ ἀρετῇ (101). Auf die charakteristische, eindringliche Metapher καταπτύειν[19] wäre ein späterer Rezensor oder Grammatiker schwerlich verfallen, hingegen stellt sich die Textform des Paris. unschwer als Heilungsversuch eines Editors dar, dem ein durch mechanischen Ausfall von ὧν καταπτύουσιν entstellter Text vorlag und der nun diesem Textschaden durch zwei winzige Änderungen — teils Umwandlung, teils Hinzufügung — abzuhelfen suchte.

Indem Justin, nicht ohne Beziehung auf die eingangs ausgesprochene Titulatur der Regenten, an ihre εὐσέβεια und φιλοσοφία appelliert (apol. 2 und 3), führt er im weiteren Verlauf seiner Darlegung jenes Platonwort über die Philosophenherrscher (Plat. rep. 473 d. e) an, das eine Lieblingsmaxime des Mark Aurel[20] war (vgl. Capit. Vit. M. Ant. 27 sententia Platonis semper in ore illius fuit, florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur); ich schreibe den Zusammen-

[17]) Eine Ausnahme machen nur Göz (Nürnberg 1796) und Schwartz[1] (S. 13). [18]) Nur Schwartz[1] a. O. hat in kühner Vorwegnahme dessen, was dann durch die SS. Parall. bestätigt wurde, außer der Konjektur noch eine Lücke postuliert. Wenn er diese unbedingt nach τῇ ἀρετῇ ansetzen wollte, so hängt das damit zusammen, daß er leider nach der »fabula Xenophontea« noch »crimina vulgo Christianis iniecta« erwähnt sein ließ, ohne doch über die Art des Übergangs vom einen zum andern irgend etwas aussagen zu können (»quomodo ... scriptor a Xenophontea illa fabula ad criminum istorum refutationem transgressus sit nescimus«). Ich halte Schwartz' gewagte Textherstellung ὁ καὶ περὶ Χριστιανῶν[καὶ] τῶν ὑπὸ τοῦ ὄχλου καταμαρτυρηθέντων ὡς [τῶν] τοιαῦτα πραξάντων nicht für überzeugend und glaube vielmehr, daß mit ⟨καὶ⟩ τῶν ἀνθρώπων [καὶ] τῶν τοιαῦτα κτλ. (so Otto) allen Anforderungen Genüge geschieht; zu letzterem — gerade von Schwartz so erfolgreich beobachtetem — Emendationstyp vgl. weiter unten S. 115. Nach der durch die SS. Parall. an die Hand gegebenen Textherstellung kann von »Zusammenhangslosigkeit« (so Geffcken, Zwei Apologeten 101 Anm. 2, bei dem aus Schwartz' nescimus gleich eine kategorische Behauptung wird — natürlich, um Justin möglichst als inferioren Geist hinstellen zu können) keine Rede mehr sein. [19]) Vgl. etwa aus der epikureischen Literatur Epic. fr. 181 p. 156, 5 Us. προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς κτλ. fr. 512 p. 315, 17. Metrod. Gnom. Vatic. 47 μέγα προσπτύσαντες τῷ ζῆν. — Charakteristisch ein Beleg der Hesiodscholien: Procl. Erg. 212 οἱ ... κατ' ἀρετὴν ζῶντες ... τὰς ὕβρεις διαπτύουσιν. [20]) Nach Aurel. Victor (lib. de Caesar. 15, 3) schon des Antoninus Pius.

hang aus (apol. 3, 2. 3): καλὴν δὲ καὶ μόνην δικαίαν πρόκλησιν ταύτην πᾶς ὁ σωφρονῶν ἀποφανεῖται, τὸ τοὺς ἀρχομένους τὴν εὐθύνην τοῦ ἑαυτῶν βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν, ὁμοίως δ' αὖ καὶ τοὺς ἄρχοντας μὴ βίᾳ μηδὲ τυραννίδι ἀλλ' εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολουθοῦντας τὴν ψῆφον τίθεσθαι· οὕτως γὰρ ἂν καὶ οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύοιεν τοῦ ἀγαθοῦ. ἔφη γάρ που καί τις τῶν παλαιῶν· ἂν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι, οὐκ ἂν εἴη τὰς πόλεις εὐδαιμονῆσαι. Man ist erstaunt, in die von Justin gegebene Fassung die Notwendigkeit des Philosophierens auch der Untertanen hineingemengt zu sehen; nicht als ob der Gedanke einer Universalität der Philosophie an sich dem Justin fremd wäre[21]; aber eben bei dieser Gelegenheit ist die Zutat überraschend. Die Herausgeber pflegen sie freilich mit Gleichmut hinzunehmen; Blunt[22] stellt sie mit der vielfach bei Justin zu beobachtenden ungenauen Zitierweise des AT auf eine Stufe. Das scheint mir aber unberechtigt, denn jene in der Tat ungewöhnlichen Verhältnisse bei Anführung alttestamentlicher Stellen dürften durch die Benutzung einer Chrestomathie ihre Erklärung finden (darüber im Anhang S. 134), bei den Platonzitaten[23] hingegen kann ich stärkere, den Sinn betreffende Abwandlungen[24] sonst nicht entdecken[25]. Daß Justin im Zitat über die Philosophenherrscher den einen Teil wegläßt, ist verständlich, ja notwendig; daß er einen so charakteristischen Satz in seinem Wesen umwandelt, ist unwahrscheinlich. So meine ich denn, daß die SS. Parall. (95) den richtigen Text bieten: ἢν[26] μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι, οἱ ἀρχόμενοι

[21]) Alle Menschen (vgl. app. 10, 8 καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται) sollen Christen und damit Philosophen werden, denn das Christentum ist nach dem Bekehrungsbericht des Dialogus zugleich die wahre Philosophie: dial. 8, 1 ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Die Notwendigkeit des Philosophierens aller stand für Justin, entsprechend der Auffassung der hellenistischen Lebensphilosophie, natürlich schon vor seiner Wendung zum Christentum fest: dial. 3, 3 χρὴ πάντα ἄνθρωπον φιλοσοφεῖν καὶ τοῦτο μέγιστον καὶ τιμιώτατον ἔργον ἡγεῖσθαι. [22]) Introd. p. XXXV. [23]) Eine Zusammenstellung der Platonzitate bei Otto im Index (vol. II³ p. 593 sq.) und bei Geffcken, Zwei griech. Apologeten, S. 103 Anm. 4; zur Zurückweisung der Neigung Geffckens, dem Justin selbständige Platonlektüre abzusprechen, vgl. den Anhang S. 137. [24]) Dazu rechne ich die sich auf Plat. Tim. 36 b. c beziehende Stelle apol. 60, 1 deshalb nicht, weil Justin dort in Platons chiförmig über das All sich ausbreitender Weltseele den Logos Gottes wiedererkennen will, die exegetische Situation mithin eine gewisse Umwandlung geradezu erfordert. [25]) Man beachte, daß ich für diese Anführungen Platons nicht kleinere Textverschiedenheiten bestreite, sondern nur tatsächliche Veränderungen des Sinnes. — Bei einem in Geffckens Zusammenstellung nicht enthaltenen Zitat aus Ps. Plat. epist. 2, 312e (apol. 60, 7) ist übrigens eine kleine Emendation nötig, vgl. weiter unten S. 118 f. [26]) Natürlich wird man das ἢν nicht in den Text setzen — bei den keinerlei

οὐκ ἂν εἶεν εὐδαίμονες (ἀρχόμενοι statt πόλεις mit Rücksicht auf den vorhergehenden Zusammenhang). Die im Paris. vorliegende Änderung ist in ihrer ratio leicht zu erkennen: sie ist gemacht wegen des früheren Satzes οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύοιεν τοῦ ἀγαθοῦ. Betrachten wir nun noch, um möglichen Einwänden zu begegnen, wie die nach den SS. Parall. hergestellte Form der Platonsentenz zum allgemeinen Zusammenhang stimmt. Die ἀρχόμενοι sollen, sagt Justin, sich über βίος und λόγος verantworten, die ἄρχοντες aber müssen sich bei ihrem Urteilsspruch von der Philosophie leiten lassen. Auf der zweiten Hälfte dieser Forderung liegt das eigentliche Gewicht, auf sie kommt es dem Justin tatsächlich an. Die erste bringt er sozusagen nur, um sich die zweite erlauben zu dürfen. Und diese zweite, nicht die erste, bedarf somit der Legitimation durch eine philosophische Autorität.

Zu Beginn des bereits erwähnten Appells an die philosophische Haltung der Antonine heißt es (apol. 2, 1): τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τἀληθὲς τιμᾶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει, παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν. So die Hdschr., wogegen die SS. Parall. (94) nicht παλαιῶν, sondern πολλῶν bieten. Obschon hier niemandem ein Bedenken an der Richtigkeit von παλαιῶν gekommen ist, zweifle ich keinen Augenblick, daß Justin πολλῶν oder richtiger ⟨τῶν⟩ πολλῶν[27] schrieb. Es geht nämlich nicht an, unter Beibehaltung des Textes der Hdschr. mit Veil[28] die δόξαι als »hergebrachte Anschauungen«, als »eingewurzelte Gebräuche«[29] — im Sinne der üblichen religiösen Vorstellungen und Kulte des Heidentums — zu deuten: δόξαι παλαιῶν müßte man schon als »Anschauungen der alten Denker« fassen, vgl. apol. 4,8 οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες τῶν παλαιῶν[30], das aber

Interesse darbietenden Abweichungen mag man meinetwegen immer dem Paris. folgen. [27]) Der Artikel ist notwendig, damit der Ton der Verachtung (»der große Haufe«) herauskommt: Epic. epist. 3 passim, Epictet. 1, 3, 4. 2, 1, 22 al. Plut. mor. 33a. 470b. Philo rer. div. her. 42. Plotin. enn. 2, 9, 9. Der leicht erklärliche Ausfall des Artikels ist zuweilen auch sonst in der Justinüberlieferung zu beobachten; so hat Wendland apol. 26, 6 in der von ihm für justinisch gehaltenen Textform des Euseb (Wendland bei Schwartz[2] ed. minor: 4, 11, 9) mit vollem Recht ⟨τῶν⟩ δογμάτων restituiert; in einem ähnlichen Zusammenhang wie dem oben angegebenen, gerade auch bei οἱ πολλοί, fehlt der Artikel im Text, den das Chron. pasch. I p. 482 Dindorf von app. 8, 2 gibt. — Als weiterer Beleg für οἱ πολλοί bei Justin mag dial. 4, 3 dienen: opp. καθηράμενος δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ πάσῃ. [28]) Vgl. H. Veil, Justinus ... Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, S. 138. [29]) Solch ein Zusammenhang etwa apol. 53, 3 παραιτησαμένους τὰ παλαιά, ἐν οἷς πλανώμενοι ἀνεστράφησαν, ἔθη (dazu apol. 12, 6 und 49, 6, welch letztere Stelle Pfättisch Komm. S. 93 zu Unrecht mit apol. 2, 1 zusammenbringt). [30]) Vgl. dazu apol. 3, 3 (ἔφη ...

paßt nicht in den Zusammenhang. Hingegen ergibt δόξαι ⟨τῶν⟩ πολλῶν[31] einen ausgezeichneten Sinn: so wie mit deutlich platonischer Färbung apol. 12, 6 δόξα als Antithese zur ἀλήθεια auftritt, werden hier im zweiten Kapitel die δόξαι τῶν πολλῶν dem ἀληθές gegenübergestellt. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang app. 8, 2, wo Justin dem Kyniker Kreskens eben das vorwirft, wovor er apol. 2 die Herrscher gewarnt hat: οὐ . . . φιλόσοφον εἰπεῖν ἄξιον τὸν ἄνδρα, ὅς γε περὶ ἡμῶν ἃ μὴ ἐπίσταται δημοσίᾳ καταμαρτυρεῖ . . ., πρὸς χάριν καὶ ἡδονὴν τῶν πολλῶν τῶν πεπλανημένων ταῦτα πράττων. Das zu τῶν πολλῶν hinzugefügte Partizip zeigt, daß die Masse im Irrtum befangen ist[32], ähnlich apol. 12, 6 τοῖς ἀνοήτοις. Solche Irrtümer sind z. B. die im weiteren Verlauf des Kapitels (apol. 2, 3) gebrandmarkten Vorstellungen bzw. Regungen wie πρόληψις[33], ἀνθρωπαρέσκεια ἡ δεισιδαιμόνων, ἄλογος ὁρμή und χρονία προκατεσχηκυῖα φήμη κακή. Man sieht: die δόξαι ⟨τῶν⟩ πολλῶν sind möglichst weit zu fassen — weiter, als das bei δόξαι παλαιῶν möglich wäre. Bemerken möchte ich noch, daß über die Entstehung der falschen Variante παλαιῶν eine Vermutung erlaubt ist: zunächst fiel bei τῶν πολλῶν der Artikel weg, danach verlor das Adjektiv seinen prägnanten, abschätzigen Sinn und konnte so leicht zu einem Emendationsversuch verlocken, der — wie so häufig (vgl. z. B. S. 96 Anm. 42) — aus der Umgebung (etwa apol. 4, 8) oder einem für den oberflächlichen Blick ähnlichen Zusammenhang (apol. 49, 6) bestritten wurde.

Wir gehen nunmehr zu den Zitaten in *Eusebs K G* über, und zwar wählen wir in erster Linie das für unsere Betrachtungen besonders geeignete Kapitel apol. 26. Hier möchte ich mich zunächst auf § 6 beziehen: πάντες οἱ ἀπὸ τούτων (sc. a Marcionitis aliisque sectis) ὁρμώμενοι . . . Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οἱ οὐ κοινωνοῦντες τῶν αὐτῶν δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινὸν ἔχουσιν. Daß dieser Text nicht der genuine sein kann, muß jedem klar sein, dem es nicht gegeben ist sich etwa mit Pfättischs gekünstelter Erklärung abzufinden, wonach τοῖς φιλοσόφοις die Gründer der Philosophenschulen bezeichnet[34]. Manche

---

τις τῶν παλαιῶν), wonach Justin die »Alten« wohl zu schätzen weiß. [31]) Die gleiche Junktur z. B. Epic. epist. 3, 123 τὰς τῶν πολλῶν δόξας (opp. νοήσεις τῶν σοφῶν). [32]) Ähnlich — wenn auch aus anderer Welt — klingt etwa Pap. Herc. 1251 col. 7, 12 τὰς τοιαύτας δόξας (sc. vulgi stulti) μυρίων αἰτίας εἶναι διαπτώσεων. [33]) Hier »Vorurteil« (vgl. app. 3, 4 τῆς ἀδίκου προλήψεως ἀπαλλάξαι), also abweichend von jener philosophischen Terminologie, für die die echte πρόληψις im Gegensatz zur falschen ὑπόληψις steht. [34]) »Den Schülern der christusfeindlichen Sektenhäupter werden die gegenübergestellt, die mit den Gründern der Philsosophenschulen nicht die nämlichen Lehren teilen, trotzdem aber auch Philosophen heißen« (Komm.

Herausgeber schließen sich Otto an, der die Ergänzung ⟨ἐν⟩ vor τοῖς φιλοσόφοις vorschlägt und so einen leidlichen Gedanken erhält. Mir scheint indes Ottos Vorgehen methodisch unzulässig, da einerseits auch das konjizierte ἐν τοῖς φιλοσόφοις holperig [35], ja überflüssig wirkt (wie anders die beiden in der Anmerkung 34 ausgeschriebenen Justinstellen!), andererseits der bei Euseb vorliegende Text (KG 4, 11, 9) tadellos ist: ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων ⟨τῶν⟩ [36] δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστιν [37]. Die eusebianische Fassung als spätere Glättung zu bezeichnen, wie es Otto und Blunt [38] tun, ist ein unglücklicher Einfall, begreiflich nur aus der Sucht, der Justinhandschrift durch dick und dünn zu folgen. Zum gen. absol. des echten, bei Euseb vorliegenden Textes vgl. apol. 7, 3 καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων. Den Grund des in der Justinhdschr. sichtbaren textmodelnden Verfahrens sehe ich in dem Bestreben, eine formale Gleichartigkeit (οἱ οὐ κοινωνοῦντες . . . ἔχουσιν) zu οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι . . . καλοῦνται zu erzielen; von der Umwandlung wurde, ungeschickterweise, τοῖς φιλοσόφοις nicht miterfaßt und steht so als letztes, aus anderer Textform stammendes Überbleibsel da. Einen ähnlichen Fall simplifizierender Textänderung, bei der der gen. absol. durch das partic. coniunctum ersetzt wird, bietet z. B. die Xenophonüberlieferung: Hellen. 1, 6, 4 findet sich neben πολλάκις ἀνεπιτηδείων γιγνομένων καὶ ἄρτι ξυνιέντων τὰ ναυτικὰ κτλ. die offenbar eine Ersatzfassung darstellende Interpolation ἀπείρους θαλάττης πέμποντες καὶ ἀγνῶτας τοῖς ἐκεῖ κτλ. [39]

S. 58). Ein solches Hervorheben von divergierenden Tendenzen innerhalb der einzelnen Schulen selbst (so etwa das Problem »echte Ursprünge und spätere Entartung«: vgl. dial. 2, 2) wäre hier völlig unangebracht; der an unserer Apologiestelle vorschwebende Gedanke ist ausgesprochen schon apol. 4, 8 (γινώσκετε δ' ὅτι καὶ οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες . . . τῷ ἑνὶ ὀνόματι προσαγορεύονται φιλόσοφοι) und apol. 7, 3 (οἱ ἐν Ἕλλησι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες ἐκ παντὸς τῷ ἑνὶ ὀνόματι φιλοσοφίας προσαγορεύονται). [35]) Ottos Konjektur würde doch auf jeden Fall noch eine Umstellung erfordern: ὃν τρόπον καὶ ⟨ἐν⟩ τοῖς φιλοσόφοις οἱ κτλ. [36]) Treffliche Emendation Wendlands, vgl. oben S. 93 Anm. 27. [37]) Die Richtigkeit dieser Fassung erkannte schon Krüger[2] — leider ohne bei den meisten Herausgebern Nachfolge zu finden (nur Pautigny schließt sich ihm an). [38]) Letzterer, obwohl er zunächst zugibt: »The Eusebian version . . . may be correct«. Völlig hat Otto die Verhältnisse auf den Kopf gestellt, wenn er sagt: »Iam Eusebii tempore locus noster depravatus erat« (er denkt an das seiner Meinung nach fehlende ἐν) — »quapropter ille, sed nimia mutatione usus, ita reposuit eqs«. Die Vorstellung, als habe Euseb selber an dem von ihm mitgeteilten Text herumgeändert, wird kaum haltbar sein: die von ihm benutzten Justinexemplare hatten eben einen anderen Text als wir ihn haben. [39]) Die Überlieferung hat dort beide Fassungen nebeneinander konserviert. Den Hinweis auf die Stelle verdanke ich Jachmann. [Korr. Note: Mittlerweile ist Jachmann aus Anlass des arsinoit. Phaidonpapyrus der diaskeuast. Elimina-

Der Passus über Marcion, an welchen der eben behandelte Satz anknüpft, scheint mir für unsere Untersuchung besonders bedeutsam und muß uns ausführlich beschäftigen (ebd. § 5, zitiert bei Euseb a. O.): Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν[40], ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους[41] ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν· ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε[42] βλασφημίας[43] λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν[44], ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα[45] παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι. Die wichtigste Abweichung des eusebianischen Textes ist das Fehlen von τὰ μείζονα hinter ὡς ὄντα μείζονα. In diesem Falle ist es nun sehr verlockend, als Grund der Textabweichung einen mechanischen anzunehmen: hat der Paris. das Rechte, so läge bei Euseb Homoioteleutonsprung vor — während im anderen Falle der Text des Paris. als Dittographie der richtigen Eusebfassung zu betrachten wäre. Doch kann diese Erwägung erst im weiteren Verlauf unserer Arbeit geprüft werden. Zunächst kümmert uns ganz einfach die Wahrheitsfrage, ob wir der Hdschr. oder dem Eusebtext zu folgen haben. Hierzu ist zu sagen, daß man — im Sinne der eusebianischen Fassung — sehr wohl »neben dem Schöpfergott« (παρὰ τοῦτον) einen größeren Gott annehmen kann (vgl. auch apol. 58, 1 ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων θεόν[46]);

tion des gen. abs. weiter nachgegangen: NGG phil. hist. Kl. 1941, 7 S. 253f.]

[40]) Abhängig von προεβάλλοντο (26, 1) — so Otto und Blunt — oder auch — so Pfättisch, Komm. S. 57 — von οἴδαμεν (26, 4). Letzteres ist mir wahrscheinlicher (obschon ich Pfättischs Anweisung, νομίζειν auf das ergänzte οἴδαμεν, statt auf διδάσκων, zu beziehen, nicht mitmache). Jedenfalls braucht die Tatsache, daß dann das zweite Glied (Menander) nach οἴδαμεν in Form eines a. c. i. gegeben wird, das dritte Glied (Marcion) hingegen nur als einfaches Akkusativobjekt, nicht dagegen zu sprechen. Über die mit dieser Frage im Zusammenhang stehende Textgestaltung von Schwartz[1] vgl. weiter unten S. 98 Anm. 57. [41]) Das von fast allen neueren Ausgaben (außer Otto) hinter πειθομένους gesetzte Komma lasse ich fort: es ist bei meiner Auffassung sinnentstellend. [42]) Euseb, dem der sonst die Eusebversion weit unterschätzende Blunt diesmal zu Unrecht folgt, hat πέπεικε. Diese Änderung ist nach der Umgebung (26, 4 ἔπεισε von Menander) vorgenommen. [43]) βλάσφημα Euseb. [44]) Statt θεόν hat Euseb πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ. [45]) Bei Euseb fehlt τὰ μείζονα. [46]) Dazu die Stelle des von Irenäus zitierten Syntagma gegen Marcion — das wohl mit dem allgemeinen antihäretischen Syntagma identisch ist —: Eus. KG. 4, 18, 9 (= Iren. 4, 6, 2; zur Abgrenzung des Zitats bei Irenäus vgl. I. Armitage Robinson, JThSt. 31, 1930, S. 375ff.) καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. Daß diese Worte als weiterer Beleg für den Sprachgebrauch Justins heranzuziehen sind, läßt sich nur von der Position E. Barnikols aus bestreiten (Theol. Jahrb. 6, 1938, S. 17ff.), der die Anspielung auf das Syntagma (apol. 26) fälschlich so faßt, als spreche Justin von der ihm vorliegenden Schrift eines anderen, früheren Autors. Das kann ich ebensowenig gutheißen wie den falschen Scharfsinn, den Bar-

bei der Textfassung des Paris. hingegen (»daß ein anderer, der größer sei, neben jenem das Größere geschaffen habe«) paßt παρά nicht recht, man würde ἤ erwarten. Und selbst wenn man sich über dies Bedenken hinwegsetzt — der Wortlaut τὰ μείζονα πεποιηκέναι könnte, zumal im Zusammenhang mit dem vorhergehenden τὸν ποιητήν, nur auf die kosmische oder richtiger: metakosmische Schöpfung (des Unsichtbaren, des »dritten Himmels«), nicht auf das erlösende Wirken gedeutet werden[47], und doch würde man, wenn überhaupt etwas Näheres gesagt werden soll, das Letztere — als das für den guten Gott Typische — lieber erwähnt sehen. Ist damit der Text des Paris. abgewehrt, so fragt sich noch, wie jetzt das πεποιηκέναι der eusebianischen Fassung zu verstehen ist. Da vorher statt θεόν in ihr πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ steht, soll πεποιηκέναι offenbar heißen: »daß ein anderer . . . ihn (den Christus) gezeugt[48] habe« (so auch Veil a. O. S. 78 Anm. 5); dabei müßte das Objekt zu ποιεῖν aus dem bei Euseb vorausgehenden Χριστοῦ stillschweigend ergänzt werden. Kann man dem Justin diese Härte zutrauen? Wohl kaum, und so hat Schwartz[2] (app. crit. zur Stelle) ganz recht daran getan, nicht nur (mit dem Eusebtext) τὰ μείζονα, sondern auch (gegen ihn) πεποιηκέναι für Justin zu bestreiten[49]. Leider ist ihm Harnack in seiner Monographie über Marcion (TU 45) bei Behandlung des Justinzeugnisses[50] hierin nicht gefolgt, wie sein 13. Fragment der »Antithesen«[51], ferner die zusammenfassende Darstellung über Marcions Erlösergott zeigt[52].

Es bleibt noch übrig, eine Entscheidung über die Abweichung θεόν (Paris.) ~ πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ (Eus.) zu fällen. Mit Schwartz[2] θεόν als interpoliert zu betrachten[53] geht nicht an (vgl. etwa apol. 20, 2 τὸν πάντων ποιητὴν θεόν. 58, 1 dial. 7, 3. 56, 16), dagegen trägt πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ den Stempel unechter Text-

---

nikol in der Verteilung einer östlichen und einer römischen Orientierung auf zwei verschiedene Verfasser — eben jene angeblich vorjustinische Schrift und Justin — betätigt. [47]) Veils Übersetzung des Paris. (»zu einem andern Gott . . ., der, weil er höher stehe, Höheres gewirkt habe als jener«) ist wohl mehr der Ausdruck eines Wunsches als die adäquate Wiedergabe des nun einmal vorliegenden Textes. [48]) Zu ποιεῖν, gesagt vom Verhältnis Gottes zu Christus, vgl. Hebr 3 2 Ἰησοῦν πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν. [49]) Im Rufin und in der syrischen Übersetzung fehlt übrigens auch πεποιηκέναι — wahrscheinlich auf Grund richtiger Konjektur (so schon Schwartz[2]); allerdings gibt zu denken, daß auch die drei, von Buecheler in app. 2 ausgeschiedenen Interpolationen (vgl. weiter unten S. 105) in Rufins Übersetzung fehlen. [50]) a. O. Beilage I S. 4*f. [51]) a. O. S. 98 (ὁ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός > ἄλλος μείζων ὤν, ὃς τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον πεποίηκεν). [52]) a. O. S. 159 »Der ‚Fremde' ist, weil er das Größere geschaffen, auch der ‚Größere' und der Schöpfergott ist der Geringere«. [53]) »Beides sind Glosseme« (app. crit.).

erweiterung deutlich an der Stirn. Möglich, daß diese Erweiterung zustande kam nur aus einem formalen Grund, ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν ... θεόν mochte einem Textbearbeiter zu leer vorkommen[54], eine vollere Ausdrucksweise konnte erwünscht scheinen: eher noch glaube ich, daß hier sachliche Erwägungen am Werke waren, die Justins prägnante — übrigens durch den Kontext nicht mißverständliche — Übertreibung in eine korrekte Form zurechtbiegen wollten: die Existenz des Weltschöpfers hat ja Marcion keineswegs angetastet, sondern nur seine Potenz[55]. Ist dies richtig gedacht, so mag man die mannigfachen Erscheinungen und ihre Herleitung etwa in folgenden Gesamtzusammenhang einordnen. Justin schrieb am Schluß des Satzes ἄλλον δέ τινα ὡς ὄντα μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν. Als dann später in einer Rezension aus dem angegebenen sachlichen Grunde für θεόν (im vorhergehenden Satzglied) πατέρα εἶναι τοῦ Χριστοῦ geschrieben wurde, lag es nahe, gleichzeitig auch von dem ἀρνεῖσθαι korrespondierenden Verbum ὁμολογεῖν statt eines bloßen Akkusativobjekts eine a. c. i.-Konstruktion abhängen zu lassen (Eus.). Gegen diese Annahme braucht nicht zu sprechen, daß im Paris. nur eine der beiden zusammengehörenden Interpolationserscheinungen auftaucht: hier liegt eben ein Elektionsverfahren vor. Und gerade weil die im Paris. zu greifende Rezension von einer anderen Bearbeitung πεποιηκέναι rezipierte, ohne ihm durch ein volleres erstes Glied einen Schein von Berechtigung zu verleihen, konnte hier — vielleicht gleichzeitig, vielleicht im späteren Verlauf der Überlieferung — eine zweite Stufe der Interpolierung (τὰ μείζονα nach ὡς ὄντα μείζονα) einsetzen[56], wodurch πεποιηκέναι das so nötige Objekt erhalten sollte. Es darf nun wohl die erarbeitete Textgestaltung im Ganzen folgen, zumal ich noch geringfügige Änderungen hinzuzufügen habe: Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεὸν καὶ[57] κατὰ

---

[54]) Die antike Kritik betrachtete bekanntlich die subjektiv empfundene ἔλλειψις τοῦ λόγου u. U. als Grund zur Textänderung, vgl. z. B. Iliasscholien Φ 570 (vol. II p. 230 Dindorf) ὡς ἐλλείποντος τοῦ λόγου ἐνέταξέ τις αὐτόν (sc. τὸν στίχον). [55]) Vgl. — obschon die Sache an sich klar ist — des Wortlauts wegen etwa Tert. Adv. Marc. 1, 6, Marcion non negat creatorem deum. [56]) Damit ist die vorhin (S. 96) offen gelassene Frage, ob es sich bei τὰ μείζονα um mechanische Korruptel handelt, im negativen Sinne entschieden. [57]) Eus. ὃς καὶ, Just. Paris. ὃς. Ich konjiziere ὃς weg: an dieser Stelle, so kurz nach dem ersten ὃς, kann es kaum stehen. Schwartz[1] (S. 16) hat dafür einen anderen Vorschlag: Μαρκίωνα ... Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων ... νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν, [ὃς] κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποιηκέναι (pro πεποίηκεν cod.) βλασφημίας λέγειν ..., ἄλλον δέ τινα ... ὁμολογεῖν [πεποιηκήναι]. Wenn dieser Vorschlag

πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλάσφημα[58] λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δέ τινα ὡς ὄντα μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν.

Ehe wir Kapitel 26 verlassen, sollen noch einige kleinere, durch Euseb zu gewinnende Textberichtigungen folgen. 26, 2 wird als erster der von den Dämonen besessenen Irrlehrer Simon aus Samarien vorgeführt: Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα (sc. προεβάλλοντο οἱ δαίμονες) τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γίτθων, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ' ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμηται [ὃς ἀνδριὰς ἀνεγήγερται] ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαικὴν ταύτην· Simoni Deo Sancto[59]. Daß die in Klammern gesetzten, bei Euseb (KG 2, 13, 3) nicht vorhandenen Worte eine unechte Erweiterung darstellen, dürfte ohne weiteres einleuchten: gleichwohl stehen sie in allen Ausgaben. Sie wurden in den Text gebracht, um eine formal korrekte Anknüpfungsmöglichkeit für das Partizip ἔχων ἐπιγραφήν zu schaffen — die Pedanten werden sie auch heutzutage nicht entbehren wollen. Einen ähnlich überflüssigen — bei Euseb (KG 2, 13, 4) fehlenden — Ballast stellen die Worte ἐκεῖνον καὶ im folgenden Satz (§ 3) dar[60]: ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες [ἐκεῖνον καὶ] προσκυνοῦσι.

Während das Optieren für Simplex oder Kompositum eines Verbums[61] zumeist kaum eindeutig zu begründen ist, ist uns apol. 26, 3

richtig ist, so würde ich die Stelle doch nicht mit Schwartz[1] zum Typ der Korruptel durch »transpositio« (an sich häufig, vgl. weiter unten S. 115) rechnen: der zweite Infinitiv πεποιηκέναι (am Schluß des Satzes) dürfte auf die von uns angegebene Weise zustandegekommen sein. [58]) Ob man mit mir hier dem Euseb oder ob man dem Paris. folgen will, ist im Grunde recht gleichgültig. Ich gehe von der Erwägung aus, daß die Ersetzung des Adjektivs durch das Substantiv leichter vorstellbar ist als die des Substantivs durch das Adjektiv. Dazu stimmt dann auch der Sprachgebrauch des Justin: vgl. dial. 32, 3 βλάσφημα . . . λαλεῖν. 35, 4 βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν. 38, 1 βλάσφημα . . . πολλὰ λέγεις. 80, 3. 82, 3. [59]) Umdeutung des Semo Sancus auf Simon Magus (darüber vgl. den Anhang S. 131 f.). [60]) Ebenso sollte — um das gleich bei dieser Gelegenheit zu sagen — klar sein, daß app. 8, 6 (vgl. Eus. KG. 4, 16, 6) das Plus des Paris. gegenüber Euseb (ὁμοίως Σωκράτει) unbedingt zu entfernen ist. Wenn man erklärt »Er (Kreskens) wagt nicht wie Sokrates es offen zu sagen« (Pfättisch Komm. S. 133 im Anschluß an Rauschen) und dafür (so Blunt) auf den anders gearteten Zusammenhang apol. 5, 3 verweist, so tut man jener Interpolation zu viel Ehre an: sie ist ganz offensichtlich eine Ausschmückung, die in dem folgenden τὸ Σωκρατικόν ihren Ursprung hat. Thirlby (London 1722) hat sie schon unterdrückt, aber seit Otto wird sie ziemlich allgemein mitgeschleppt. Nur Krüger und Pautigny lassen sie weg — ohne die Verhältnisse der Überlieferung im Apparat klar zur Geltung zu bringen. [61]) Schwankungen zwischen Simplex und Kompositum, bekanntlich weitgehend in der Überlieferungsgeschichte zu beobachten (für Euseb vgl. Schwartz

(Eus. a. O.) die Wahl denkbar leicht gemacht[62]: es muß dort συμπερινοστήσασαν[63], nicht περινοστήσασαν, heißen, da nur so αὐτῷ recht verständlich ist: Ἑλένην τινὰ τὴν συμπερινοστήσασαν αὐτῷ (sc. Simoni). Wenn dann im gleichen Satz Helena als πρώτη ἔννοια des höchsten Gottes charakterisiert wird (τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην Paris.; τὴν ἀπ' αὐτοῦ πρώτην ἔννοιαν Eus.), so verdient auch hier die Eusebversion den Vorzug: »der dem Gott entsprungene, von ihm ausgegangene erste Gedanke«: die Göttin dieses synkretistischen Systems erscheint als eine Art Athene, vgl. apol. 64, 5 mit Themist. orat. 13 p. 204, 21 sqq. Dind., dazu R. Reitzenstein, Vorgeschichte der christl. Taufe S. 34f. Folgen wir apol. 26, 3 dem eusebianischen Text, so erreichen wir, daß die Spekulation die volle Anschaulichkeit des Mythos wahrt.

Apol. 26, 4 folgt Otto wie die meisten Herausgeber dem Paris.: Μένανδρον . . . ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμονίων und übersetzt das *»a daemoniis quoque agitatum«* — als könne Menander noch von etwas anderem als bösen Dämonen besessen gewesen sein. Dabei bietet der Eusebtext (KG 3, 26, 3) in unmittelbar einleuchtender Weise nach καὶ noch αὐτόν: Menander steht »gleichfalls« unter Einwirkung der Dämonen: von Simon war es kurz vorher gesagt (26, 2 διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης). Blunt und Rauschen (Frasca) sind unter den Neueren — soweit ich sehe — die Einzigen, die sich dem Richtigen nicht verschlossen haben, freilich haben auch sie noch nicht erkannt, daß man an der fraglichen Stelle (26, 4) in Nachfolge der Eusebversion das individuell variierende οἰστρηθέντα aufzunehmen hat; ἐνεργηθέντα ist eine simplifizierende Angleichung an das ἐνεργούντων der ersten Stelle.

Eine auf den ersten Blick unscheinbare, in Wahrheit aber sehr wichtige Verbesserung liefert endlich das *Chron. Pasch.* I p. 482 sq. Dind. in jenem Kapitel (app. 8), dessen Umstellung (nach app. 2) völlig grundlos wäre[64]. Die allgemein angenommene Lesart des

---

Index-Band S. XC, CII sq.; für Tertullians Apologeticum jetzt Sammlung der Fälle bei Hilarius Emonds, Zweite Auflage im Altertum, Leipzig 1941, S. 180), finden sich im Justin apol. 26, 1 κατηξιώθησαν (ἠξιώθησαν Eus.); 31, 6 ἀπάγεσθαι (ἄγεσθαι Eus.); app. 8, 1 ὠνομασμένων (προωνομασμένων Chron.); 11, 8 νενοηκότες (κατανενοηκότες SS. Parall.). [62]) In ähnlicher Weise ist app. 2, 20 klare Entscheidung bei zwei mit verschiedenen Präpositionen gebildeten Komposita (ἐπελθών Eus.; ἀπελθών Paris.) möglich: nur das erstere entspricht der Sachlage. [63]) Nur Paul (a. O. S. 461) und Rauschen (damit auch Frasca) folgen hier richtig dem Eusebtext. [64]) Leider hat Harnacks energischer Widerspruch gegen die Umstellung (TU 1, 1. 2, S. 139 Anm. 92) bei Goodspeed und Krüger[4] nichts gefruchtet. Die Verfechter der Umstellung pflegen sich auf Eus. KG. 4, 17, 13 zu berufen: τούτοις ὁ Ἰουστῖνος εἰκότως

Paris. und des Euseb KG 4, 16, 3 (app. 8, 1) προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι) wird interpretiert: »one of those whom the demons instigate« (Blunt). Wäre die Beziehung auf die Dämonen bzw. ihre Helfershelfer richtig, so wäre wohl ein weniger gewichtiger Ausdruck als τῶν ὠνομασμένων gewählt. So hat denn die Fassung des Chron. Pasch. (ὡς εἷς τῶν προωνομασμένων), wobei die Beziehung auf die »gemäß dem Logos Lebenden« und deshalb Verfolgten möglich wird[65], etwas Befreiendes. Daß Goodspeed trotz aller Versicherungen, er wolle dem »textkritischen Material ... für Justin ... in erschöpfender Weise gerecht werden«[66], die treffliche Variante des Chron. nicht einmal der Erwähnung im kritischen Apparat würdigt, ist symptomatisch. Vielleicht wird man mir entgegenhalten, daß nach Harnack[67] das Chron. schwerlich selbständigen Zeugnis-Charakter habe und daß Euseb »sehr wohl die Quelle für den Text im Chron. gewesen sein kann«. Letzteres ist — zumal angesichts der relativen Gleichartigkeit des Justintextes des Chron. mit dem des Euseb[68] — auch mir durchaus wahrscheinlich (daß das Chron. das von Euseb ausgehobene Kapitel durch Fortlassung des Mittelstückes gekürzt hat, braucht nicht dagegen zu sprechen). Aber folgt daraus das Erstere? Wohl schwerlich. Vielmehr deuten bestimmte Anzeichen darauf hin, daß das Chron. das Justinzitat zwar nach einem Eusebexemplar gibt, aber nach einem solchen, dessen

καὶ ἀκολούθως ἃς προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπάγει λέγων κτλ. Mag das Rufin auch von der »unmittelbaren Folge« verstanden haben (er übersetzt *adnexuit ex ordine*), so zwingt doch nichts zu dieser Auffassung; εἰκότως καὶ ἀκολούθως heißt gewiß »natürlich und folgerichtig« (so auch Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins, Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmengesch. X 1, Paderborn 1910, S. 191). Daß ausgerechnet Goodspeed, der doch sonst auf den Paris. schwört, die Umstellung mitmacht, ist mir unverständlich — unverständlicher noch, warum er es verschmäht, im Apparat auf die genannte, seinem Vorgehen wenigstens einen Schein von Berechtigung verleihende Eusebstelle ausdrücklich hinzuweisen: die Angabe »*cap. 3 hic cum Eus. HE 4, 16, 3—6*« ist geradezu irreführend, insofern jenes Justinzitat Eusebs für die Reihenfolge gar nichts besagt. [65]) Vgl. app. 7, 3 οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν (sc. viventes) πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν. Sehr passend knüpft daran 8, 1 mit κἀγὼ οὖν κτλ. an: »auch ich, der ich mich zu den eben Genannten zähle, muß somit auf Verfolgungen gefaßt sein«. [66]) Vgl. sein Vorwort S. IX. [67]) TU 1, 1. 2, S. 148 Anm. 113. [68]) Daß app. 8, 6 im Chron. wie im Eus. die im Paris. stehende Interpolation ὁμοίως Σωκράτει fehlt, beweist zwar nichts. Aber charakteristisch ist doch wohl das Zusammengehen im Falschen, etwa ibid. 8, 1 ἐντιναχθῆναι Chron., ähnlich ἐντιναγῆναι Eus. (gegen das richtige ἐμπαγῆναι des Paris.); ferner ibid. mit einem Teil der Eusebhdschr. φιλοσόφου Chron. (gegen φιλοψόφου Paris., vgl. S. 104).

Besonderheiten in die uns faßbare Eusebüberlieferung keinen Eingang gefunden haben. Es sind nämlich noch zwei weitere Abweichungen von dem uns vorliegenden Eusebtext zu beobachten, die nichts von der Zufälligkeit einer mechanischen — etwa im Verlauf der späteren Tradition des Chron. entstandenen — Korruptel haben, also in dem vom Chron.-Kompilator benutzten Eusebexemplar bereits enthalten gewesen sein dürften[69]. Die Anführung des Kapitels app. 8 schließt bei Euseb KG 4, 16, 6 mit den Worten οὐ φιλόσοφος ἀλλὰ φιλόδοξος ἀνὴρ δείκνυται (sc. Crescens), ὅς γε μηδὲ τὸ Σωκρατικὸν ἀξιέραστον ὂν τιμᾷ (app. 8, 6) — ohne daß dann das Platonwort noch mitgeteilt würde. Im Chron. heißen die Schlußworte etwas anders: ὅς γε μηδὲ τὸ Σωκρατικὸν ὅλως ἐπίσταται. Auf den ersten Blick liegt es nahe, die Auslassung von ἀξιέραστον ὄν als mechanischen Fehler anzusehen; doch hält solche Beurteilung genauerer Betrachtung nicht stand. Ich möchte vielmehr glauben, daß in der vom Kompilator herangezogenen Textrezension[70] jene Veränderung in der verständlichen Empfindung vorgenommen war, daß bei Nichtanführung der Platonsentenz das ἀξιέραστον ὄν etwas unsubstanziiert wirke und daß dem Ganzen durch eine verallgemeinernde Textmodelung (unter Angleichung an den Schluß des vorigen Satzes οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἐπίσταται) ein universellerer Sinn verliehen werden könnte. Dann ist noch hinzuweisen auf app. 8, 2 ὅς γε δημοσίᾳ καταμαρτυρεῖ ὡς ἀθέων ἡμῶν καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων (Chron.); ich setze die Version des uns nach den uns zufällig erhaltenen Hss.[71] faßbaren Eusebtextes (4, 16, 3) dazu: ὅς γε περὶ ὧν μὴ ἐπίσταται δημοσίᾳ καταμαρτυρεῖ ὡς ἀθέων καὶ ἀσεβῶν Χριστιανῶν ὄντων. Die Eusebversion ist in sich unverständlich; Justin schrieb — was diesmal der Paris. erhalten hat — statt περὶ ὧν μὴ vielmehr περὶ ἡμῶν ἃ μή. Die eusebianische Fassung ist eine absichtliche Textmodifikation zum Zwecke der Konkordanz, heißt es doch im nächsten Satz περὶ ὧν οὐκ ἐπίστανται κτλ.; diese Textänderung hat die Stelle gründlich depraviert. Anscheinend

---

[69]) Die andere theoretisch bestehende Möglichkeit, dem Chron.-Kompilator Textänderungen zuzuschreiben, darf man gewiß außer Betracht lassen: ein rezensorisches Vorgehen im eigentlichen Sinne — ob auf richtigen oder falschen Bahnen, tut hier nichts zur Sache — traue ich dem Chron.-Kompilator nicht zu. Vgl. auch Anm. 70. [70]) Ganz unwahrscheinlich ist Grundls Ansicht (S. 17 seiner oben S. 89 Anm. 8 charakterisierten Arbeit), der Kompilator habe die Änderungen aus Gründen des Prosarhythmus vorgenommen. [71]) Diese vielleicht gewagt klingende Formulierung habe ich absichtlich gewählt: selbst bei einer so reichen, weitverzweigten Tradition, wie es unser Eusebtext ist, sollte man sich vor Verabsolutierung hüten.

deutet nun die Fassung des Chron. auf eine Textrezension[72] hin, die jene ihr etwa vorliegende, unmögliche Textgestaltung durch Tilgung der Worte περὶ ὧν μὴ ἐπίστανται einzurenken versuchte.

Die beiden zuletzt besprochenen Varianten des Chron. geben natürlich nichts für Justin aus — aber es ließ sich jedenfalls zeigen, daß sie nichts mit den späteren Überlieferungsschicksalen des Chron. zu tun haben. Ist nun aber für das Chron. bzw. das von ihm benutzte Eusebexemplar eine Justinzitierung charakteristischer Eigenart wahrscheinlich gemacht, so brauchen wir uns über den Fund eines Goldkorns — ich meine die vorhin (S. 101) als richtig erwiesene Fassung ὡς εἷς τῶν κτλ. app. 8, 1 — nicht weiter zu wundern.

Die mitgeteilten Fälle dürften genügen[73], um die Notwendigkeit der Konjekturalkritik an solchen Stellen zu begründen, wo die Möglichkeit einer Kontrolle durch Nebenüberlieferung nicht gegeben ist. Bevor wir zu dieser weiteren Aufgabe übergehen, möchte ich indes noch auf diejenigen Fälle hinweisen, in denen der Paris. der Nebenüberlieferung vorzuziehen ist: es ist das insofern angebracht, als ich den Eindruck der Einseitigkeit vermeiden möchte. Bei den SS. Parall. begnüge ich mich mit dem Hinweis auf ihre schlechte Fassung (Nr. 99 S. 34 Holl) von apol. 43, 8; im Eusebtext mag der Übergang zum Hadrianreskript (apol. 68, 3) hervorgehoben werden,

---

[72]) Des Eusebtextes oder des darin zitierten Justin. Es ist durchaus denkbar, daß ein Eusebtext nach den seinem Rezensor bzw. Editor gerade erreichbaren Justintexten Korrekturen erfuhr. [73]) Noch einige weitere Stellen (KG. 2, 13, 3), wo Euseb das Richtige gegenüber dem Paris. bewahrt hat: apol. 26, 2 erfahren wir durch ihn den Namen der Heimatstadt Simons (Gittae), während der Paris. dort τρίτον hat (dazu unten S. 120). app. 8, 6 (ὅτι οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἐπίστανται) fehlt im Paris. τῶν ἡμετέρων (vgl. Euseb KG 4, 16, 6), was vielleicht nicht als γραφικὸν ἁμάρτημα zu betrachten ist, sondern Angleichung an 8, 4 ὅτι ἀληθῶς μηδὲν ἐπίστανται sein könnte. Ebd. 8, 3 ermöglicht der Eusebtext (KG. 4, 16, 4) die Einfügung der vom Paris. ausgelassenen Worte μὴ συνῆκεν (der Paris. hat dort durch Umänderung des Akkusativs τὸ . . . μεγαλεῖον in τῷ μεγαλείῳ das Unmögliche einigermaßen zu bessern gesucht). Eine weitere Auslassung des Paris. scheint apol. 26, 3 vorzuliegen: Ἑλένην τινὰ . . . ἐπὶ τέγους σταθεῖσαν ⟨ἐν Τύρῳ τῆς Φοινίκης⟩ (so aus Eus. KG 2, 13, 4): wenn die Eusebversion, abweichend vom Paris., das Bordell der Helena näher lokalisiert, so handelt es sich dabei wohl kaum um eine nachträgliche Erweiterung oder Glosse (so fälschlich Harnack TU 1, 1. 2, 136 Anm.). Jene Einzelheit bieten auch Irenaeus und Hippolytos in ihren antihaeretischen Schriften (Iren. 1, 23, 2; Hippolyt. refut. 6, 19 p. 146, 3 W.); es liegt nahe anzunehmen, daß diese wie sonst (vgl. R. A. Lipsius, Quellen d. ält. Ketzergesch. 1875; Harnack, Altchristl. Lit. I 144; Lietzmann, RE. s. v. Justinus Sp. 1336), so auch hier aus Justins — eben am Schluß von apol. 26 erwähntem — Syntagma schöpfen; dann aber ist es sehr wahrscheinlich, daß Justin auch in der Apologie jene Angabe brachte.

wo die Worte καὶ ἐξήγησιν πεποιήμεθα »durch alten Fehler weggelassen« sind (so Schwartz² zu KG 4, 8, 7), was dann eine Angleichung des neutr. plur. δίκαια an τὴν προσφώνησιν nach sich zog (δικαίαν). Wenn ferner der Kyniker Kreskens app. 8, 1 als »Spektakelmacher und Prahlhans« (τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου) erscheint, so konnte φιλοψόφου (so der Paris.) leicht in φιλοσόφου verschrieben werden, was auch in einem Teil der Eusebhandschriften (KG 4, 16, 3 codd. TE) und im Chron. Pasch. a. O. tatsächlich vorliegt; das aber war sinnlos, weil Justin von seinem Gegner in abschätzigem Tone spricht; so hat die Mehrzahl der Eusebhandschriften ἀφιλοσόφου — offenbar der Versuch einer Emendation jener Verschreibung[74].

II

Den Übergang zu den durch kritischen Eingriff ohne urkundliche Bezeugung zu behandelnden Stellen bilde füglich ein Fall, der zwischen I und II gleichsam mitten inne steht: hier haben wir außer dem Paris. die Nebenüberlieferung des Euseb; keine der beiden Fassungen enthält die echte, durch Konjektur zu erschließende Textform; und doch wird durch Zusammenhalten der beiden Überlieferungen der Regreß auf das Ursprüngliche ermöglicht, ja geradezu erfordert: ich meine app. 2, 19 (= Eus. KG 4, 17, 13 mit Schwartz² app. crit.). Der Stadtpräfekt Urbicus[75] läßt den sich frei als Christen bekennenden Lucius abführen. Darauf heißt es von diesem: ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει, πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι γινώσκων καὶ πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι. So der

[74]) Nach Schwartz² (Index-Band S. LXIV) ist sowohl die Verschreibung φιλοσόφου wie auch die sie zurechtbiegende Interpolation ἀφιλοσόφου vor Euseb, in der frühen Paradosis des Justin, erfolgt — das ist wahrscheinlich. Im übrigen jedoch scheint mir Schwartzens Beurteilung fehlzugehen: aus der Tatsache, daß die codd. ATER vor φιλοκόμπου ein ἢ καὶ (im Sinne von *vel potius*) haben, glaubt er erschließen zu sollen, daß sich innerhalb der Eusebüberlieferung von neuem aus ἀφιλοσόφου καὶ φιλοκόμπου die Interpolation φιλοσόφου ἢ καὶ φιλοκόμπου entwickelt habe. Diese Herleitung ist unnötig kompliziert; auch ist die Fassung ἀφιλοσ. καὶ φιλοκ. in sich logisch einwandfrei, man sieht nicht, weshalb sie zu weiterer Änderung hätte herausfordern sollen. Falls Euseb wirklich ἀφιλοσ. καὶ φιλοκ. schrieb, so bleibt doch jedenfalls die Möglichkeit offen, daß die durch ATER repräsentierte Eusebrezension hier für die Justinzitierung abweichende Justinexemplare kollationierte (vgl. S. 103 Anm. 72). Die durch Verschreibung eines ψ entstandene Fassung φιλοσ. καὶ φιλοκ. reizte zur Emendation, wobei wohl schon die Justinausgaben teils auf ἀφιλοσ. καὶ φιλοκ., teils auf φιλοσ. ἢ καὶ φιλοκ. verfielen (ἀφιλοσ. ἢ καὶ φιλοκ. ist sekundäre, nichtssagende Mischform). [75]) Gemeint ist Q. Lollius Urbicus, Prosop. imp. Rom. II¹ 297.

Paris.; bei Euseb findet sich nach πονηρῶν ein γάρ, und an Stelle von γινώσκων steht ἐπεῖπε. Justin hat gewiß geschrieben: ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει· πονηρῶν γὰρ δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι καὶ πρὸς τὸν πατέρα κτλ. Der Infinitiv ἀπηλλάχθαι, bei Justin abhängig noch von ὡμολόγει (also indirekte Rede), sollte von einem erneuten Verbum sentiendi oder dicendi ausgehen: das führte zu den Interpolationen γινώσκων (unter Weglassung von γάρ) bzw. ἐπεῖπε.

Wenn ich nun im Folgenden eine Reihe mir notwendig scheinender Texteingriffe vorführe — ich bringe, übrigens ohne jede Vollständigkeit, entweder Neues oder bereits Erkanntes, das jedoch bei den Editoren keine Beachtung gefunden hat —, so wollen wir dabei zunächst die unechten Zusätze (a), darauf die Lücken (b), dann die Umstellungen (c), endlich die Konjekturen im engeren Sinne (d) betrachten.

(a) Wir haben bereits in I mehrfach Interpolationen meist des Paris., aber auch solche der eusebianischen Textform berührt. Es mag nun angebracht sein, zu Beginn unserer weiteren Bemühung um Ausscheidung unechter Zusätze auf die meisterhaften Ausführungen Buechelers (a. O. S. 379f.) hinzuweisen[76]. Zwei von Buecheler entfernte Interpolationen enthalten eine lästige Antizipation[77] dessen, was erst später im weiteren Verlauf der Darstellung zur Sprache kommt: app. 2, 9 ὃν Οὔρβικος ἐκολάσατο und ibid. 2, 10 εἰς δεσμὰ ἐμβαλόντα τὸν Πτολεμαῖον. Handelt es sich hier um resumierende[78] und verdeutlichende Interpolationen, so verdankt ein weiteres Glossem in app. 2, 10 seine Entstehung dem Streben nach Konkordanz: die Worte αὐτὸ τοῦτο μόνον in dem Satz ἔπεισε λαβέσθαι τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἀνερωτῆσαι εἰ [αὐτὸ τοῦτο μόνον] Χριστιανός ἐστι sind entnommen der Stelle ibid. 2, 12 (αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξητάσθη) und verraten in 2, 10 ihre Unechtheit durch die unmögliche Stellung[79]. »So nachdrück-

[76]) Nur irren Buecheler (a. O.) und Veil (S. 117), wenn sie so tun, als seien die Zusätze auch im Paris. erhalten: den haben wir hier ja gar nicht. [77]) Unwürdige Einstellung zur Sache bei Rauschen (1. Aufl. 1904, S. 79): »subpositicia (verba) eicienda esse aliquando censuit Buecheler . . . minus cogitans de verbositate Justini«. In der späteren Auflage (Rauschen²) ist der Hinweis auf Buechelers Vorschläge dann ganz gestrichen und für das erste ἐκολάσατο in unmethodischer Weise — übrigens unter Beibehaltung der alten Übersetzung — eine Emendation Klettes TU 15, 2, S. 101, in den Text gesetzt: ἐκαλέσατο; Klette glaubte die Acta Apollonii § 11 vergleichen zu können: καὶ κελεύσας αὐτὸν κληθῆναι εἶπεν (sc. ὁ ἀνθύπατος)· ἀναγνωσθήτω τὰ ἄκτα Ἀπολλώ. — Was indes in unserem Justintext eine förmliche *citatio* soll, bevor Ptolemaios sich schuldig gemacht hat, vermag ich nicht einzusehen. [78]) Buecheler bezeichnet sie als ein dem Rand beigeschriebenes »Summarium«. [79]) Mit Otto, nach dem Vorgang von H. Etienne, hier umzustellen (αὐτὸ τοῦτο μόνον, εἰ) und dann die Not-

lich im zweitnächsten Satz αὐτὸ τοῦτο μόνον eingeflochten wird, um die Willkür und Nichtigkeit der gerichtlichen Prozedur zu beleuchten, welche mit dem Todesurteil endete, so gleichgültig war es, in betreff des dem Stadtpräfekten untergebenen Militärs ein Mehr oder Weniger von Fragen zu unterscheiden, wenn nur bemerkt ward, daß er den Mann über sein Christentum verhörte und auf Grund dessen in Haft nahm«. Soweit Buecheler. Ich möchte jetzt die Aufmerksamkeit auf einige weitere Stellen lenken, die man heutzutage als völlig intakt hinzunehmen pflegt, die jedoch bei genauer und ehrlicher Interpretation die Entfernung kleinerer Zusätze zumindest erwägenswert erscheinen lassen.

Apol. 2, 2 ist ὅτι λέγεσθε schon von H. Etienne ausgeschieden (dazu Schwartz², Indexband S. CLIV, Anm. 3); ich weise noch einmal auf die Stelle hin, weil ich glaube, den Grund des Zusatzes einleuchtend angeben zu können: in dem Satz ὑμεῖς μὲν οὖν εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας ἀκούετε πανταχοῦ stieß sich ein Textbearbeiter an ἀκούετε; er glaubte, die Schwierigkeit, die darin liegt, daß ἀκούειν hier als Passiv von λέγειν fungiert, beseitigen zu müssen; durch den erläuternden Zusatz von λέγεσθε (wobei jetzt ἀκούω in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden werden kann) suchte er den Sinn unmißverständlich zu determinieren. Ganz ähnlich ist app. 6, 6 zu beurteilen: οὐ γὰρ ἂν ἦν ἐπαινετὸν οὐδὲν αὐτῶν, εἰ οὐκ ἦν ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε. Auch hier ist καὶ δύναμιν εἶχε doch wohl aus dem Grunde hinzugefügt, um bei einem Wort, dessen Bedeutung sich nicht von selbst versteht (ἦν = ἐξῆν), die Auffassung in die rechten Bahnen zu lenken; daß dabei ein unschöner, das Maß des Erträglichen überschreitender Subjektwechsel entstand, kümmerte jenen Interpolator wenig [80]. Wenn heute in vielen Ausgaben das ἦν der Protasis in ein ἄν verwandelt ist [81], so ist dazu zu bemerken, daß man das sprachlich Regelwidrige nicht erst in den Text hineinkonjizieren soll.

Seinen gegen die Götterbilder gerichteten Ausführungen gibt Justin (apol. 9, 5) einen wirkungsvollen Abschluß mit dem ent-

---

wendigkeit der Athetese zu bestreiten, ist völlig unmethodisch. Ganz unbegreiflich ist es mir, wie etwa Blunt, unter Ablehnung der Athetese, die Wortstellung völlig in Ordnung finden kann. [80]) Auf einer anderen Stufe steht der Subjektwechsel app. 5, 3 ὁ λόγος . . ., ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε (sc. deus), Χριστὸς . . . λέγεται. Hier bietet der Wechsel des Subjekts bei ἔκτισε um so weniger einen Anstoß, als dasselbe — zumal nach der kurz vorher stehenden einprägsamen Formel πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης — eigentlich selbstverständlich ist. [81]) Leider gibt das Rauschen gar für die Überlieferung des Paris. aus.

rüsteten Ausruf: ὦ τῆς ἐμβροντησίας, ἀνθρώπους ἀκολάστους[82] θεοὺς εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι πλάσσειν λέγεσθαι καὶ μεταποιεῖν, καὶ τῶν ἱερῶν, ἔνθα ἀνατίθενται, φύλακας τοιούτους καθιστάναι, μὴ συνορῶντας ἀθέμιτον καὶ τὸ νοεῖν ἢ λέγειν ἀνθρώπους θεῶν εἶναι φύλακας. Hier nehme ich Anstoß an den Worten ἢ λέγειν. »Schon der bloße Gedanke« (καὶ τὸ νοεῖν), Menschen seien Hüter der Götter, bedeutet Frevel; Justin weiß vom Evangelium her, daß das scheinbar Sublimste: der der Außenwelt verborgene Gedanke, für Gott keine geringere Wirklichkeit darstellt (apol. 15, 5 ὡς οὐ τῶν ἔργων φανερῶν μόνον τῷ θεῷ ἀλλὰ καὶ τῶν ἐνθυμημάτων im Anschluß an Mt 5 28). Wer sich das klar macht, wird ἢ λέγειν als unschönen Umbruch nach einer höchstmöglichen Steigerung empfinden und deshalb tilgen. Es scheint klar, daß die Worte, unberechtigter Weise, aus dem kurz vorher vorkommenden λέγεσθαι[83] herausgesponnen sind. Ein ähnlich störender Zusatz findet sich an jener Stelle der Einleitung des Dialogus, wo das platonische καθορᾶν τὸν θεόν (dial. 2, 6) als unmöglich dargetan werden soll. Das Wissen der empirischen τέχναι — so etwa wird dort argumentiert — kommt zustande auf Grund von μάθησις und διατριβή, das Wissen um θεῖα und ἀνθρώπεια auf Grund eines ἰδέσθαι (dial. 3, 6). Im täglichen Leben nun hat man beispielsweise von einem seltenen Tier Indiens[84] nur dann ein Wissen, wenn man es selbst sah (oder doch von einem unmittelbaren Augenzeugen[85] die Kunde vermittelt erhielt). Diese Lebenserfahrung wird als Gleichnis der Möglichkeit philosophischen Wissens um Gott benutzt: πῶς ... περὶ θεοῦ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι ἢ λέγοιέν τι ἀληθές, ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες, μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες (dial. 3, 7). Nachdem nun Justin dem Alten gegenüber hervorgehoben hat, daß nach Platon nicht die ὀφθαλμοί, sondern der νοῦς sich auf das Göttliche richten, wird im Lauf von cap. 4 erwiesen, daß auch der νοῦς bzw. die ψυχαί Gott nicht schauen können. Dauernd handelt es sich in diesen der Auseinandersetzung mit Platon gewidmeten Zusammenhängen — anders später (dial. 7, 1) die Sphäre des Biblisch-Prophe-

---

[82]) Bezieht sich auf die kurz vorher erwähnten Verführungen der arbeitenden παιδίσκαι durch die τεχνῖται. [83]) An dieser ersten Stelle ist das Verbum voll berechtigt, vgl. den Anfang des Kapitels (apol. 9, 1): ἣν (sc. τὴν μορφὴν) φασί τινες εἰς τιμὴν μεμιμῆσθαι. [84]) Indien gilt als Land der Wunder κατ' ἐξοχήν, vgl. Plin. nat. hist. 7, 2, 21 *praecipue India Aethiopumque tractus miraculis scatent. maxima in India gignuntur animalia.* Dazu Aelian. nat. anim. 16, 2 sqq. [85]) Entsprechend dem besonders von E. Schwartz[1] (a. O. S. 15ff.; vgl. in dieser Arbeit weiter unten S. 115) hervorgehobenen Emendationstyp des Umstellens möchte ich für dial. 3, 6 wenigstens als möglich erwägen: οὐδὲ λόγον ἂν ἔχοις εἰπεῖν [αὐτοῦ] τινα εἰ μὴ ἀκούσαις ⟨αὐτοῦ⟩ τοῦ ἑωρακότος.

tischen[86] — um das Problem des Schauens Gottes, immerfort ist vom ὁρᾶν und nur davon die Rede. So wird denn klar, daß in der ausgeschriebenen Stelle dial. 3, 7 ἢ ἀκούσαντες ausgeschieden werden muß; weil unmittelbar vorher ἀκούειν vorkam — dort war es aber nicht ein auf gleicher Stufe wie das ἰδεῖν stehendes ἀκούειν, sondern diente zur Vermittlung des von Augenzeugen Gesehenen —, wurde es von einem Rezensor in dial. 3, 7 hinzugefügt.

Das Kapitel apol. 24, das in ähnlicher Weise wie später Athenagoras (Suppl. 1, 1. 2) den zwischen der Behandlung des Christentums und derjenigen der vielen heidnischen Götterkulte klaffenden Gegensatz hervorhebt, bietet gegen Schluß (apol. 24, 3) eine noch keineswegs befriedigend gelöste Schwierigkeit: ὅτι γὰρ οὐ τὰ αὐτὰ παρ' οἷς μὲν θεοί, παρ' οἷς δὲ θηρία, παρ' οἷς δὲ ἱερεῖα νενομισμένα ἐστίν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε. Die heutigen Ausgaben ändern meist nach Otto und Trollope (Cambridge 1845) οὐ in οὖν und legen etwa den Sinn von Tat. or. 10, 2 hinein: θύεις πρόβατον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ προσκυνεῖς· ταῦρός ἐστιν ἐν οὐρανῷ, καὶ τὴν εἰκόνα σφάττεις αὐτοῦ. Besonders zugespitzte Schilderungen darüber, daß in dem einen ägyptischen Gau gerade die Tiere geschlachtet wurden, welche man im benachbarten als heilige verehrte und schonte, finden sich Plut. mor. 380b und Strabo 17, 1, 39. 40. Jedoch diesen Sinn in jenem Schlußsatz des Justinkapitels anzunehmen, ist nicht ratsam: der so gedeutete Satz würde schlecht in den Zusammenhang passen, was von Paul a. O. S. 460 schon richtig bemerkt wurde; auch kann man bei dieser Deutung mit παρ' οἷς δὲ θηρία (neben παρ' οἷς δὲ ἱερεῖα) nichts Rechtes anfangen. Was nun den überlieferten Text[87] betrifft, so ist er nur einigermaßen verständlich, wenn man mit Pfättisch interpretiert: »nicht dasselbe (= Verschiedenes), nämlich bei den einen . . ., bei den anderen . . ., bei wieder anderen . . ., wird verehrt (geglaubt)«. Indes hätte Justin, wenn er das hätte sagen wollen, sich sehr schlecht ausgedrückt: jeder Unbefangene wird θεοί, θηρία, ἱερεῖα nicht als Apposition zu οὐ τὰ αὐτά betrachten, sondern prädikativ auffassen und zu νενομισμένα (notione putandi) ἐστί ziehen, was denn doch eine offensichtliche Unmöglichkeit ergibt. Diese Überlegung, der man sich kaum wird verschließen können, führt zur Ausscheidung von οὐ τὰ αὐτά[88]. Um den Gedankenzusammenhang des ganzen Kapitels

[86]) Dort kann es gewiß mit Fug und Recht heißen: (οἱ προφῆται) μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. [87]) Grabe (Oxf. 1700), Krüger[3] und Pfättisch versuchen ihn zu halten (Krüger[4] hat sich zur opinio vulgaris bekehrt). [88]) Die von Maranus und Ashton empfohlene Athetese nur von οὐ genügt nicht; sie würde zum gleichen Sinn führen wie die Konjektur οὖν (die wir als falsch erkannten). — Bei der von uns festgestellten Interpolation οὐ τὰ

besser überschaubar zu machen, setze ich nun noch eine gekürzte Übersetzung hierher: »Zum Beweis dafür wollen wir Folgendes anführen: erstens, daß wir trotz der Berührungen unserer Theologie mit der euren[89] allein gehaßt werden . . ., während andere anderswo[90] Bäume, Flüsse, Mäuse . . . verehren und während keineswegs ein und dieselben Gegenstände von allen verehrt werden, sondern an verschiedenen Orten Verschiedenes, so daß alle einander als gottlos gelten, weil sie nicht ein und dasselbe verehren. Und das eben ist das Einzige[91], was ihr uns vorzuwerfen habt, daß wir nicht die gleichen Götter verehren wir ihr usf. Denn daß bei den einen Götter (in Menschengestalt), bei den anderen wilde Tiere, bei wieder andern Schlachttiere[92] verehrt (geglaubt) werden, wißt ihr genau«. Woran

---

αὐτά handelt es sich um einen Zusatz zusammenfassenden Charakters (ähnlicher Fall bei den eben erwähnten Athetesen Buechelers; formal kann man an das überflüssige Pronomen denken, das der Paris. apol. 26, 3 im Gegensatz zur Eusebversion hat). [89]) Vgl. 24, 1 τὰ ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες (zu denken ist an die in cap. 21 und 22 ausgesprochenen Parallelen zwischen dem Mensch gewordenen Christus und den υἱοὶ τοῦ Διός), wobei griechische und römische Götter wohl als identisch gelten können; das Entscheidende ist, daß an Götter in Menschengestalt gedacht wird. Die Christen lehren, im Verhältnis zu den θεοί des Staates, τὰ ὅμοια (nicht etwa τὰ αὐτά), was Justin zu der Frage veranlaßt, warum von der Staatsreligion stärker unterschiedene Religionen toleriert werden, die christliche Religion dagegen nicht. [90]) Eigentlich: »die einen hier, die andern dort«; es geht ja nicht an, mit Veil u.a. ἄλλων ἀλλαχόσε (bzw. ἀλλαχοῦ) an den beiden Stellen verschieden zu interpretieren. Das erste ἄλλων müßte einen scharfen Gegensatz einführen (»wir ὅμοια τοῖς Ἕλλησι λέγοντες . . . andere«), nicht aber erwartet man hier eine Andeutung, daß die σεβόμενοι δένδρα καὶ ποταμοὺς καὶ μῦς κτλ. unter sich in verschiedene Gruppen zerfallen dergestalt, daß die einen hier, die andern dort ihren Kult ausüben. Solch ein reziproker Sinn hat erst im folgenden Glied seine Berechtigung: καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ὑπὸ πάντων τιμωμένων ἀλλ' ἄλλων ἀλλαχόσε: an verschiedenen Orten wird Verschiedenes verehrt (ἀλλαχόσε hier wie dial. 46, 2 promiscue mit ἀλλαχοῦ gebraucht, was in späterer Zeit möglich ist; vgl. auch Gloss., die mit *alibi* erklären); Verschiedenheit der Objekte der Gottesverehrung — das ist das Entscheidende: vgl. auch Athenag. Suppl. 1, 1 ἡ . . . οἰκουμένη ἄλλος ἄλλοις ἔθεσι χρῶνται καὶ νόμοις, dazu die von Geffcken nachgewiesene Stelle Lucian Jupp. trag. 42 ἄλλοι ἄλλα νομίζουσι. Man könnte nun hinsichtlich der Justinstelle auf den Gedanken kommen, daß nur ἀλλαχόσε echt ist, daß ἀλλαχοῦ als eine Art explikatorischer Glosse zu ἀλλαχόσε niedergeschrieben wurde und dann an falscher, aber eben äußerlich verlockender Stelle in den Text Eingang fand. Doch wage ich hier keine Entscheidung. [91]) Paul a. O. hat richtig erkannt, daß für die an διὰ τὸ μὴ τὰ αὐτὰ σέβειν anschließenden Worte ὅπερ μόνον κτλ. die nähere Ausführung in ὅτι μὴ τοὺς αὐτοὺς ὑμῖν σέβομεν θεοὺς gegeben wird. [92]) Die Nebeneinanderstellung von θηρία und ἱερεῖα würde dann auf das hinauslaufen, was bei Orig. c. Cels. 5, 27 p. 28, 16 K. steht: ὅσιον γὰρ παρὰ τοῖσδε μὲν σέβειν κροκόδειλον . . . ἑτέροις τὸ σέβειν τὸν μόσχον, καὶ παρ' ἄλλοις τὸν τράγον νομίζειν θεόν.

knüpft dieser letzte γάρ-Satz an? Wenn Justin sagt: ὅπερ μόνον ἐγκαλεῖν ἡμῖν ἔχετε, so »drückt er damit aus, daß es nichts weiter bedeute, die Staatsgötter und den Staatskult abzulehnen«[93]. Dieser zwischen den Zeilen zu lesende Gedanke der Bedeutungslosigkeit jenes ἐγκαλεῖν ist es, den das folgende γάρ näher begründet: »(euer Vorwurf hat nichts auf sich); denn mit der Anbetung von θηρία und ἱερεῖα — neben eurer Verehrung von θεοί — findet ihr euch ja ab[94] (habt also, so muß man den Gedanken ergänzen, kein Recht, uns, die wir, im Gegensatz etwa zu den Ägyptern[95], ebenfalls θεοί verehren, nur eben nicht eure, zu beschuldigen)«.

Das gleiche Kapitel enthält wahrscheinlich noch einen weiteren kleinen Zusatz (24, 2): μηδὲ τοῖς ἀποθανοῦσι (speziell den Herrschern, vgl. 21, 3 τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας) χοὰς καὶ κνίσας καὶ ἐν γραφαῖς στεφάνους καὶ θυσίας φέρομεν. Richtig bemerkt Schwartz[1] S. 16: »inepte . . . mutant ἐν τάφοις vel ἐν ταφαῖς, ut praeteream hoc in medio enuntiato locum non habere«[96]. Nur glaube ich, daß seiner Konjektur ἀπαρχὰς καὶ keine große Wahrscheinlichkeit zukommt. Eher möchte ich hier v. Gebhardt folgen, der ἐν γραφαῖς ausscheiden will[97]. Daß ἐν γραφαῖς an sich nicht sinnlos ist — es scheinen die Imagines der verstorbenen Kaiser gemeint zu sein —, macht gegen eine so gewaltsame Änderung wie die von Schwartz mißtrauisch; daß es von Justin herrührt, ist im Hinblick auf die Satzstruktur schwer anzunehmen[98]; also liegt es nahe, an einen unechten Zusatz zu denken.

Von weiteren Interpolationen, die nach den besonders an apol. 26 und app. 2 gemachten Erfahrungen gewiß häufiger sind, als wir sie feststellen können, führe ich noch app. 5, 6 an: πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων [τῶν Χριστιανῶν delevi][99] ἐπιορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος

[93]) So richtig Jehne (Die Apologie Justins, Diss. Leipzig 1914) S. 54f., der leider mit seinen dann folgenden Erörterungen den Kontext mißverstanden hat. Der Schluß seiner Paraphrase von apol. 24 greift völlig daneben: »Wie jene (vorhin Genannten) Tiere für Götter halten, so erkennt ihr nicht, daß die Tiere zum Nießbrauch der Menschen geschaffen sind und opfert sie sinnlos (!)«. [94]) Ähnlich Athenagoras l. c. καὶ τούτοις πᾶσιν ἐπιτρέπετε καὶ ὑμεῖς καὶ οἱ νόμοι (opp. μὴ προνενόησθε καὶ ἡμῶν). [95]) An diese ist bei den σεβόμενοι δένδρα καὶ ποταμοὺς καὶ μῦς κτλ. nicht ausschließlich, aber doch primär gedacht. [96]) Freilich kann ich Schwartz' Auffassung, wonach Justin an unserer Stelle ganz allgemein »*deos paganorum mortuos*« meint (wie apol. 9, 1), nicht für richtig halten. Wenn apol. 9, 1 die Götterbilder der Tempel ἄψυχα καὶ νεκρά genannt werden, so ist das doch etwas ganz anderes, als wenn von τοῖς ἀποθανοῦσι die Rede ist (man beachte den Aorist). [97]) Nach einer Notiz seines Handexemplars. [98]) Vgl. außer der zur Stelle mitgeteilten Bemerkung von Schwartz Brauns Einwand (zitiert bei Otto) gegen die Verteidiger von ἐν γραφαῖς: »Sed sic ἐν delendum foret«. [99]) Ein zwar anders beschaffener, aber doch in diesem Zusammenhang

Ἰησοῦ Χριστοῦ und verweise im übrigen, über meine eigenen Athetesen hinaus, auf Schwartz[1] S. 10—16 passim, der seinerseits schon verschiedene Zusätze als solche erkannt hat.

(b) Neben den größeren Auslassungen, die der Paris. bekanntlich aufweist — man denke an das Fehlen der Widmung im Dialogus oder an cap. 74, 3 ebendort[100], in dessen Lücke der Schluß der ersten Disputation und der Anfang der zweiten gestanden haben müssen —, finden sich auch kleinere Lücken, die leider in den heutigen Ausgaben vielfach nicht zugegeben werden. So etwa müßte app. 1, 2 jeder ehrliche Interpret Harnack[101] und Schwartz[102] im Ansetzen einer Lücke vor καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες folgen[103]: gleichwohl werden die seltsamsten Ausflüchte vorgebracht, um jener Notwendigkeit zu entgehen. Im Folgenden bespreche ich noch einige weitere Auslassungen kleinen Umfangs[104]; bei ihnen ist — im Gegensatz zu der urkundlich belegten Auslassung app. 11, 8 (vgl. oben S. 91) — wohl ausschließlich der mechanische Faktor wirksam gewesen.

In apol. 15, 13[105] (~ Mt 5 48, 45; Lc 6 35) sollte es selbstverständlich sein, daß das bekannte Wort Mt 5 45 in seiner vollen Gestalt gegeben werden muß: καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους ⟨καὶ βρέχει ἐπὶ ὁσίους⟩ καὶ πονηρούς, man vgl. dial. 96, 3 τὸν ἥλιον . . . ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὁσίους καὶ πονηρούς. Wenn an unserer fraglichen Stelle καὶ πονη-

bemerkenswerter Fall ist apol. 33, 7 τὸ δὲ Ἰησοῦς ὄνομα τῇ Ἑβραίδι φωνῇ σωτὴρ [τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ] δηλοῖ, eine Stelle, die Schwartz[1] zuerst richtig beurteilt hat. [100]) Mit dieser Lücke sollte man einen Fall wie app. 2 (Lücke von 2, 2 ἐσωφρονίσθη bis 2, 16 ἐλεγχόμενον, glücklicherweise aus Euseb zu ergänzen) nicht in einem Atem nennen (so unrichtig Harnack TU 1, 1. 2, S. 79 Anm. 190); denn Harnack selbst hat ja die Entdeckung gemacht, daß die Auslassung in app. 2 auf einer Blattausreißung beruht (ebd. S. 135f. Anm. 87), also nicht dem Schreiber (bzw. Rezensor) des Paris. oder früheren Rezensionen, auf denen der Paris. beruht, zur Last gelegt werden kann. Vgl. auch Archambault in seiner Ausgabe des Dialogus, Paris 1909, Tome I, Introd. XXXVII adn. 3. [101]) TU 1, 1. 2, S. 136 Anm. [102]) Vgl. Schwartz[1] p. 12, dessen Tilgung von χωρίς jedoch nicht sicher zu beweisen ist; es lassen sich Ergänzungen der Lücke denken, bei denen χωρίς sinnvoll wäre. [103]) Übrigens ist im Paris. gerade vor καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες eine Zeile frei gelassen. [104]) Auf allgemein Anerkanntes — z. B. Ottos evidente Textherstellung apol. 19, 1 κατανοοῦντι ⟨τί⟩, wo der Fehler auf Haplographie beruht — gehe ich hier natürlich nicht ein. [105]) Für unsere Zwecke nicht belangvoll, aber an sich natürlich höchst wichtig ist E. R. Buckleys, gerade von apol. 15 ausgehender Nachweis (JThSt. 36, 1935, S. 173ff.), daß Justin vielfach nicht nach den kanonischen Evangelien zitiert — die er gewiß kennt —, auch nicht nach einer Harmonie (so Lippelts Theorie), sondern nach einem nicht mehr erhaltenen Evangelium. Buckleys Gesamtanschauung vermag insbesondere mit gewissen Eigenarten der justinischen Zitierweise gut fertig zu werden.

ρούς fehlte, so könnte man allenfalls die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Justin das Wort unvollständig angeführt hat; so jedoch ist es geradezu unbegreiflich, daß die heutigen Herausgeber Ottos richtigen Hinweis[106] mißachten. Nicht ganz so dringlich, aber doch von hoher Wahrscheinlichkeit ist Ottos Textherstellung in apol. 16, 2 (~ Mt 5 41): παντὶ δὲ ἀγγαρεύοντί σε μίλιον ⟨ἓν⟩ ἀκολούθησον δύο[107].

Apol. 12, 10 wird das tatsächliche Eintreffen der Voraussagen des Christus betont: ἐπειδὴ ἔργῳ φαίνεται γινόμενα ὅσα φθάσας γενέσθαι προεῖπεν· ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστί, πρὶν ἢ γενέσθαι εἰπεῖν[108] καὶ οὕτως δειχθῆναι γινόμενον ὡς προείρηται. Nach dem Infinitiv εἰπεῖν liegt Subjektswechsel vor; was folgt, ist eine a. c. i.-Konstruktion. Das Subjekt dieses a. c. i. sucht man vergeblich; denn γινόμενον ist mit δειχθῆναι zusammenzunehmen (wie vorher φαίνεται γινόμενα). Da schon durch den Wechsel des Numerus kaum mehr ὅσα vorschweben kann, wird es sich empfehlen, γινόμενον ⟨ἕκαστον⟩ zu lesen.

Apol. 43, 2 ist der überlieferte, allgemein hingenommene Satz ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ καθ' εἱμαρμένην πάντα γίνεται, οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν ὅλως nicht in Ordnung. Es liegt nahe, οὔτε in οὐδέ zu ändern; in der Tat wird in den Hdschr. beides häufig miteinander vertauscht. Doch im vorliegenden Fall scheint mir jene Änderung nicht ratsam: τὸ ἐφ' ἡμῖν ist das ganz natürlich und fraglos durch die εἱμαρμένη Ausgeschlossene, so daß οὐδέ (»so gibt es schlechthin auch keine Verantwortlichkeit«) ziemlich fehl am Platze wäre. So könnte man denn daran denken, den Ausfall eines Gliedes der Struktur οὔτε . . . οὔτε anzunehmen: ⟨οὔτε τὸ ἐνδεχόμενον⟩[109] οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν

[106]) Nur scheint mir Ottos Herleitung der Korruptel (»Librarium . . . particula καί repetita in errorem duxit«) nicht ganz sicher: bei der chiastischen Stellung der Adj.-Paare konnte vielleicht die Sinngleichheit von δικαίους u. ὁσίους Überspringen bzw. Auslassen begünstigen. [107]) Ähnliche Belege mechanischen Ausfalls begegnen in den AT-Zitaten des Dialogus, z. B. dial. 72, 2 (Otto p. 258 n. 7); 101, 3 (Otto p. 361 n. 11); 103, 4 (Otto p. 370 n. 14); 118, 4; 135, 4 (Otto p. 480 n. 9). Da in diesen Fällen Goodspeed wenigstens im Apparat die notwendigen Ergänzungen vermerkt, ist man erstaunt zu sehen, daß er es in den beiden NT-Zitaten (der Apologie) nicht ebenso hält. [108]) Überliefert ist εἶπε. Das konnte in der Tat auf den Gedanken bringen, πρὶν ἢ γενέσθαι εἶπε als spätere Glosse zu φθάσας γενέσθαι προεῖπεν zu tilgen (vgl. Otto Komm.). Aber an der vollen Ausdrucksweise an sich darf man in einem Fall wie dem vorliegenden keinen Anstoß nehmen. Das an das Vorhergehende anknüpfende und nun seinerseits wieder durch Infinitive ähnlichen Inhalts erläuterte ὅπερ hat eine Parallele z. B. in dem ὅπερ apol. 24, 2, das an das Frühere anknüpft und dann eine nähere Ausführung erhält (vgl. S. 109 Anm. 91). εἰπεῖν ist eine ganz leichte Konjektur: εἰπεῖν konnte nach dem kurz vorher stehenden προεῖπε leicht zu εἶπε werden. [109]) Das bei Justin belegte αὐτεξούσιον (app. 7, 5; dial. 102, 4) habe ich absichtlich für die Lücke vermieden, weil es ein völliges Synonymon zu τὸ ἐφ' ἡμῖν ist, somit bei οὔτε . . . οὔτε kaum stehen könnte.

ἐστιν ὅλως, wobei das ergänzte Glied abstrakt-metaphysisch den Möglichkeitsgedanken, das folgende konkret-ethisch die Selbstverantwortung bezeichnen würde.

In diesem Zusammenhang will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß ich im gleichen Kapitel die Ansetzung einer ziemlich allgemein angenommenen Lücke nicht mitmache. Justin sucht zu zeigen, daß die Inkonsistenz des menschlichen Handelns nur bei Annahme der Willensfreiheit ihre Erklärung finden kann, apol. 43, 5: τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον τῶν ἐναντίων τὴν μετέλευσιν ποιούμενον ὁρῶμεν. εἰ δὲ εἱμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἄν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο. Damit ist ausgesprochen, daß der Fatalismus dazu führt, das Vorhandensein von ἐναντία (nämlich Gut und Böse) im gleichen Menschen zu leugnen — was doch gegen die Erfahrung wäre. Im Folgenden ist dann steigernd gesagt, daß diese Gegensätze überhaupt aufhören würden; also nicht nur wäre es unmöglich, daß der gleiche Mensch bald σπουδαῖος bald φαῦλος ist, sondern es würden auch nicht mehr die einen σπουδαῖοι, die andern φαῦλοι sein können: ἀλλ' οὐδ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι. Zu ἀλλ' οὐδ' . . . ἦσαν muß man aus dem Vorhergehenden ἄν ergänzen[110]; dieser zweite Teil der Apodosis tut in einer Art von Gedankenverschiebung so, als ob die Protasis nicht τὸν (αὐτὸν) ἄνθρωπον, sondern τοὺς ἀνθρώπους meine, woran man indes keinen Anstoß nehmen wird. Die jetzt folgende Begründung: ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀπεφαινόμεθα (ἀποφαινόμεθα cod.) — »da wir sonst[111] das Schicksal als Urheberin des Schlechten[112] erweisen und damit behaupten würden, daß es sich selbst Entgegengesetztes tut« — scheint mir in Ordnung zu sein und des Einschiebsels ⟨ἀγαθῶν καὶ⟩[113] nach αἰτίαν nicht zu bedürfen; zu be-

[110]) Vgl. Kühner-Gerth I 248f. So auch weiter unten bei ἀπεφαινόμεθα. [111]) Es liegt Ellipse der Protasis vor: sc. εἰ οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι (und dabei die εἱμαρμένη im Spiele wäre). [112]) Vgl. auch app. 6, 9 φθαρτῶν μόνων φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν καὶ διὰ τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν. Für den Stoiker koinzidieren εἱμαρμένη und Gottheit: wenn Justin auch innerlich die εἱμαρμένη ablehnt, so begibt er sich doch zum Erweis der Widersprüche der stoischen Lehre auf deren eigenen Boden. — Die allgemeine Vorstellung, daß eine gedankliche Verbindung der Gottheit mit dem Übel zur Aufhebung der ethischen Wertordnung führen muß, findet sich in aller Deutlichkeit ausgesprochen auch bei Nemesios 53a cap. 5 οὐδεμία κακοῦ γένεσις ἐκ τοῦ θείου βουλήματος τὴν ἀρχὴν ἔσχεν· ἢ γὰρ ἂν ἔξω μέμψεως ἦν ἡ κακία, θεὸν ἑαυτῆς ἐπιγραφομένη ποιητὴν καὶ πατέρα (dazu Heinrich A. Koch, Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921, S. 43). [113]) So die meisten Ausgaben. Rauschen[2] etwa bemerkt im Anschluß an Otto: »Haec desunt in codice, sed desiderantur«.

achten ist, daß ἑαυτῇ, nicht ἑαυτοῖς, dasteht[114]. Justin will die inneren Antinomien im stoischen εἱμαρμένη-Begriff hervorheben: läßt man die εἱμαρμένη überhaupt bestimmend sein, so tritt notwendig der Fall ein, daß sie sich als Urheberin des Schlechten darstellt, sie, der doch das Schlechte zutiefst fremd ist, vgl. Chrysipp StVFr 1125 = Plut. Stoic. rep. 33 p. 1049e ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν· ὃν τρόπον γὰρ οὔτε νόμος τοῦ παρανομεῖν παραίτιος γένοιτο ἂν οὔτε οἱ θεοὶ τοῦ ἀσεβεῖν, οὕτως εὔλογον, μηδ' αἰσχροῦ μηδενὸς εἶναι παραιτίους. — Statt des überlieferten ἀποφαινόμεθα lese ich ἀπεφαινόμεθα: ich halte es mit Ashton für angemessen, daß der Irrealis hier noch weiterläuft. Die Herausgeber stellen in Angleichung an das von ihnen als Optativ beurteilte δόξαι die Form ἀποφαινοίμεθα her; allein was soll hier der »conditional optative« (so Blunt)? Wenn irgend etwas, so hat das von Justin als μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία beurteilte Absurdum ein Anrecht darauf, im Rahmen eines irrealen Konditionalgefüges[115] aufzutreten: kein Zweifel, δόξαι ist Infinitiv, hängt als solcher von ἀπεφαινόμεθα ab; an der leichten variatio constructionis, als welche sich der Infinitiv im Verhältnis zum Vorhergehenden darstellt, wird man keinen Anstoß nehmen, da gerade Justin auch sonst[116] Beispiele für solche Ungleichheiten der Konstruktion bietet[117].

---

[114]) Nicht das ist ein Absurdum, daß die Gottheit bzw. εἱμαρμένη Entgegengesetztes tut, sondern daß sie ihrer eigenen Wesenheit Entgegengesetztes tut (dies verkannt in den verfehlten Interpretationen von Jehne a. O. S. 80 und Pfättisch Komm. S. 86). Zum Gedanken kann man die noch nicht beigezogene Stelle Bas. Hex. 2, 4 vergleichen: οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ θεοῦ τὸ κακὸν τὴν γένεσιν ἔχειν εὐσεβές ἐστι λέγειν, διὰ τὸ μηδὲν τῶν ἐναντίων παρὰ τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι. [115]) Auch am Schluß des Kapitels (apol. 43, 8) nehme ich den Irrealis an; zum Fehlen des ἄν, das dort ebensowenig zu konjizieren ist wie apol. 10, 6 ὁ λόγος θεῖος ὢν εἰργάσατο, vgl. den Sprachgebrauch der damaligen Gräcität, etwa gelegentliche Fälle bei Epiktet, dazu Melcher, De sermone Epicteteo, Diss. philol. Hal. vol. 17, 1907, p. 75. Der Fall Epict. 1, 28, 13 gehört dort übrigens — wie auch Melcher nicht verkennt — nicht in die Aufzählung, insofern man aus dem Vorhergehenden ein ἄν ergänzen kann (ganz ähnlich wie in der hier behandelten Justinstelle apol. 43, 6 das ἄν bei δεκτικὸς ἦν auf ἦσαν und ἀπεφαινόμεθα nachwirkt). [116]) Zu Justins »variatio constructionis« im allgemeinen vgl. Otto Proll. p. LXX; in unserem besonderen Fall scheint mir apol. 9, 1 eine gute Parallele darzubieten: ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα (sc. ficta deorum simulacra) γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα . . ., ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν. Hier würde man statt ἔχειν wieder ἔχοντα erwarten, mag auch inzwischen die eingeschobene Parenthese eine Infinitivkonstruktion gebracht haben. [117]) Da ich zu apol. 43 textkritisch einiges zu bemerken hatte, will ich bei dieser Gelegenheit auch eine kurze sachliche Würdigung geben. Auf die Berührungen Justins mit den gegen die stoische εἱμαρμένη gerichteten Argumentationen Alexanders von Aphrodisias hat

(c) Der von Schwartz[1] (p. 16) in größerem Umfang für Justins Apologie nachgewiesene Emendationstyp der Umstellung[118] soll uns hier für zwei weitere, nicht unwichtige Beispiele beschäftigen[119].

Eine besondere crux interpretum stellte lange apol. 23, 3 dar: καὶ πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι ἄνθρωπον, φθάσαντές τινες διὰ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας διὰ τῶν ποιητῶν ὡς γενόμενα εἶπον, ἃ μυθοποιήσαντες ἔφησαν, ὃν τρόπον καὶ τὰ καθ' ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν. Von den bisherigen Vorschlägen war nur derjenige Ottos (τὰ τῶν ποιητῶν statt διὰ τῶν ποιητῶν) brauchbar; aber auch er krankt daran, daß mit ihm ein geradezu

---

verdienstvoller Weise zuerst Geffcken (Zwei griechische Apologeten, S. 102f.) aufmerksam gemacht; vgl. auch Gustave Bardy, Saint Justin et la philosophie Stoicienne, Rech. de science relig. 13, 1923, 502. Man sollte freilich auch die zuweilen zu beobachtenden feineren Unterschiede in der Anwendung der einzelnen Beweismotive nicht unberücksichtigt lassen: so ist das allgemein gehaltene Raisonnement Alexanders über das δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων (de fato 9 p. 175, 22 Bruns) bei Justin ganz auf das Ethische verengt (ähnlich Philo de opif. mundi 73 ἄνθρωπος ... ἐπιδέχεται τἀναντία ..., δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν). Die von Geffcken beigebrachte Stelle de fato 16 p. 187, 5 (ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν καλῶν παρὰ πάντων ὀλιγωρία τις ἔσται ..., τῶν δὲ κακῶν αἵρεσις;) möchte ich von apol. 43 lieber ferngehalten wissen: jener Gedanke Alexanders zielt weniger darauf, daß die Unterscheidung von σπουδαῖοι und φαῦλοι sich als illusorisch herausstellt (so Justin), als darauf, daß alle Menschen — aus Bequemlichkeit — φαῦλοι werden. Der wichtige Gesichtspunkt, daß mit Annahme des εἱμαρμένη-Begriffs der Unterschied von ἀρετή und κακία schwinden müßte, ist Justin (apol. 43, 6) mit Alexander (de fato 36 p. 210, 1. 10) gemeinsam, wird aber jeweils auf etwas verschiedenem Wege gewonnen: bei Justin theologisch, bei Alexander rein psychologisch.

[118]) Ein besonders schlagender Fall, den selbst Pfättisch akzeptiert hat: apol. 44, 11 muß μέλλοντα von ἀμείψεσθαι weg hinter ἀπαντήσεσθαι gerückt werden. Krüger[4], der eine Bezugnahme auf Schwartz offenbar durchgehend für überflüssig gehalten hat, durfte deswegen doch noch nicht Pfättisch als Urheber jenes Textvorschlages bezeichnen.

[119]) Einiges von geringer Bedeutung mag wenigstens in dieser Anmerkung Berücksichtigung finden: Mir ist es sehr fraglich, ob Otto recht tut, Proll. p. LXVIII Fälle wie apol. 21, 4 μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται (statt εἶναι καλόν) oder apol. 43, 7 τοῖς ὁμοίως (statt ὁμοίως τοῖς) auf das Konto des Justin zu setzen. Schon wichtiger und deshalb der Aufzählung von Schwartz[1] a. O. hinzuzufügen ist m. E. apol. 62, 2, wo ich lese: καὶ γὰρ τὸ ὑπολύεσθαι ἐπιβαίνοντας τοῖς ἱεροῖς [καὶ τοῖς αὐτοῖς] τοὺς θρησκεύοντας κελεύεσθαι ὑπὸ τῶν ἱερατευόντων ⟨τοῖς αὐτοῖς⟩ ἐκ τῶν συμβάντων Μωϋσεῖ ... μαθόντες οἱ δαίμονες ἐμιμήσαντο. Das Partizip ἐπιβαίνοντας steht nicht etwa auf einer Stufe mit τοὺς θρησκεύοντας — ich übersetze »beim Betreten der Heiligtümer erhalten die Gläubigen die Aufforderung« —, das macht gegen das καί mißtrauisch; und τοῖς αὐτοῖς (vielleicht mit Pautigny Introd. XXXIV nur αὐτοῖς) paßt besser zu τῶν ἱερατευόντων, da θρησκεύειν, wenn es nicht absolut gebraucht wird, bis hin zu Porph. abst. (4, 9) und Herodn. (1, 11, 1) den Akkusativ regiert.

unmöglicher Subjektswechsel gegeben war: zu ἔφησαν muß er die Dichter, zu ἐνήργησαν die Dämonen als Subjekt ziehen[120]. F. H. Colson hat nun gezeigt[121], daß bei Umstellung der Worte διὰ τῶν ποιητῶν in den Relativsatz ἃ μυθοποιήσαντες ἔφησαν ein geeigneter Sinn entsteht: φθάσαντές τινες διὰ τοὺς προειρημένους κακοὺς δαίμονας [διὰ τῶν ποιητῶν] ὡς γενόμενα εἶπον, ἃ ⟨διὰ τῶν ποιητῶν⟩ μυθοποιήσαντες ἔφησαν (sc. οἱ δαίμονες). Auch hierbei tritt ein Wechsel im Subjekt ein, aber im Gegensatz zu dem vorhin abgelehnten Fall ein sehr wohl vertretbarer und natürlicher: da kurz vorher das Stichwort »die bösen Dämonen« gefallen ist, bezieht man ἔφησαν leicht und ungezwungen auf eben diese. Unter den τινες denke man sich die app. 4, 5 erwähnten μυθολόγοι; in der Tat sind es die grammatici, die die mythischen Gestaltungen der Dichter popularisiert und verbreitet haben.

Nach apol. 18, 4 beweisen das Fortleben der Seele über den Tod hinaus u. a. οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι . . . καὶ τὰ παρ' ὑμῖν λεγόμενα μαντεῖα Ἀμφιλόχου καὶ Δωδώνης καὶ Πυθοῦς, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι, καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους[122], καὶ ὁ παρ' Ὁμήρῳ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος Ὀδυσσέως εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν, καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις εἰπόντων. Zu τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις εἰπόντων bemerkt Blunt: »refers back to διδάγματα. — καὶ ὁ παρ' Ὁμήρῳ . . . ἐπίσκεψιν is, somewhat awkwardly, inserted as a parenthesis«. Dazu ist zu sagen, daß solche »Parenthese« das Maß des Erlaubten und Erträglichen weit übersteigen würde. Das haben Pfättisch und Jehne wohl herausgefühlt, wenn sie den Passus über Homer wenigstens dem Sinne nach zu den διδάγματα gehören lassen: Pfättisch[123] Komm. S. 42 »statt Ὁμήρου (διδάγματα) ist gesetzt ὁ βόθρος καὶ ἡ κάθοδος«; Jehne a. O. S. 41 spricht von der »Lehre mehrerer Philosophen und des Dichters Homer«. Doch diese Beziehung scheint mir geradezu ungeheuerlich; entgehen kann man ihr freilich nur, wenn man mit Ashton die Worte über Homer und

---

[120]) Gegen Marans Vorschlag (parenthetisch eingeschobenes λέγω δὲ τοὺς . . . κακοὺς δαίμονας), den Rauschen und Frasca übernehmen, spricht, daß ein Grund sich nicht ausdenken läßt, warum die wuchtige Realität der Dämonen vor ihrer eigentlichen Nennung mit τινες eingeführt sein sollte. [121]) Notes on Justin Martyr, Apology I. Journal of Theological Studies, XXIII 1922, S. 163. Dieser Aufsatz enthält außer kritischen Bemerkungen einige feinsinnige Interpretationen, die z. T. durch Rekurs auf profane Schriftsteller der Kaiserzeit gewonnen sind. [122]) Zu dieser Philosophenaufzählung vgl. die spätere Erörterung S. 119 dieser Arbeit. [123]) Er erwägt dazu, καὶ ⟨τὰ⟩ τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις εἰπόντων zu lesen. Was soll nur hierbei τούτοις heißen, nachdem τούτων in der Verbindung εἰς τὴν τούτων ἐπίσκεψιν

die Hadesfahrt des Odysseus hinter ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι stellt. Jetzt schließt τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις εἰπόντων gut an die aufgezählten Philosophen an; auch εἰς τὴν τούτων[124] ἐπίσκεψιν (nunmehr unmittelbar nach ὅσα ἄλλα τοιαῦτά ἐστι stehend), läßt sich jetzt leichter in der notwendigen Weise verstehen[125].

(d) Von den Konjekturen im engeren Sinne sollen nur einige, besonders eindrucksvolle Fälle vorgeführt werden, die die Annahme bewußter Textbearbeitung nahelegen[126]. Ein typisches Beispiel solcher Textänderung bietet die Parallelisierung von Dionysos und Christus apol. 54, 6 und dial. 69, 2: in ihr ist ὄνος[127], das vor allem an der Apologiestelle durch die folgende Erörterung unbedingt gefordert wird[128], in οἶνος geändert (an der zweiten Stelle findet sich wenigstens

kurz vorher sich auf ganz anderes bezogen hatte? [124]) Bei Rauschen[2], der doch an der überlieferten Stellung festhält, ist mir unbegreiflich seine zu τούτων gegebene Erklärung: »Hoc pronomen mihi masculini, non — ut ceteris placet — neutri generis esse videtur«. Besucht Odysseus denn etwa in der Unterwelt die Philosophen? [125]) Nämlich als Neutrum; ich würde gegen Rauschen interpretieren: »eorum, quae cum vaticiniis vel aliis rebus talibus (ἄλλα τοιαῦτα) cohaerent — cogitandum est e. g. de Tiresiae verbis«. Andere erklären »τούτων sc. ψυχῶν«: sachlich passend, aber ich sehe nicht, wie das sprachlich zustandekommt. [126]) Mit Quisquilien (vor allem unter den selbstverständlich vorhandenen mechanischen Korruptelen gibt es ihrer genug) will ich hier nicht langweilen. Nur einige Beispiele zum Erweis, daß das Gewissen für das bei Justin sprachlich Mögliche doch wohl nicht selten zu weitherzig ist! Wenn apol. 61, 2 statt des unbedingt notwendigen Nominativs im Paris. der Akkusativ erscheint, so zeigt das, was in diesen Dingen auf den Paris. zu geben ist, und es erscheint zweifelhaft, ob Otto (Proll. p. LXX) berechtigt war, dem ähnlichen (umgekehrten) Fall apol. 11, 1 Χριστιανούς, γινώσκοντες die Emendation zu verwehren und ihn zu den Fällen der nicht beibehaltenen *grammatica verborum structura* zu stellen. — apol. 52, 3 heißt es über die zweifache Parusie Christi: δύο ... παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν ..., τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ κτλ. Hier ist ὅταν (vor dem zweiten, berechtigten ὅτε) sowohl sprachlich wie sachlich wegen κεκήρυκται unmöglich; ich verbessere ἐν ᾗ und verweise auf dial. 14, 8; 49, 2; 110, 2. — app. 2, 16 pflegt man seit Otto nach αἰτία ein Fragezeichen anzunehmen und das dann folgende τοῦ unter Anführung von dial. 20, 2 (τοῦ μὴ ἀκούσεσθε) im Sinne von διὰ τί zu interpretieren. Das geht aber nicht an; wer Griechisch kann, wird an jener Dialogusstelle mit Perionius οὐ μὴ lesen. Somit wird man app. 2, 16 entweder an ein Anakoluth denken, wobei der den Umbruch andeutende Gedankenstrich nach ὁμολογοῦντα zu setzen wäre, oder aber mit den alten Kritikern zur Konjektur schreiten. An der entscheidenden Stelle gibt nur Euseb den Text. [127]) Über Beziehungen des Esels zu Dionysos vgl. RE VI Sp. 652f. [128]) In dieser Frage herrscht bei den Urteilsfähigen durchweg Einigkeit. Gegenteilige, äußerst schlecht begründete Anschauung findet sich in dem Justinbeitrag von Krüger (ZNW 7, 1906, S. 136f.), der auch alle übrigen, von ihm erörterten Probleme völlig verfehlt.

als — vielleicht auf Arethas zurückgehende — Randbemerkung das richtige ὄνος). Zu dieser rezensorischen Korrektur oder richtiger Depravation ist es gewiß nicht ohne Absicht gekommen: ein Textbearbeiter wußte offenbar nichts von einem Esel in den Dionysosmysterien, dagegen erschien ihm eine Erwähnung des Weines im Hinblick auf den Zusammenhang[129] angebracht. Auch hier redet Jülicher (Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet, 1902, S. 220) vom »Abschreiber«: man sieht, E. Schwartz' Bemerkung praef. p. VIII seiner Athenagorasausgabe, wonach »hi codices (darunter Paris. 450) non exemplaria sunt, sed recensiones neque eae peiores quam Dechairiana vel Maraniana«[130], ist nicht immer genügend beachtet worden[131].

Wer die ὄνος — οἶνος-Stelle vor Augen hat, wird es nicht zu kühn finden, wenn ich für das Zitat aus Ps. Plat. epist. 2, 312e[132] (apol. 60, 7) eine leichte, von einem nachjustinischen Rezensor herrührende Veränderung behaupte; sie ist seltsamer Weise noch nicht gefunden, obschon sie geradezu in die Augen springt. Justin legt, wie viele Väter nach ihm[133], in die angeführte Stelle das Trinitätsdogma hinein. Die Form, in der er zitiert, entspricht der bei Procl. Theol. Plat. 2, 4 p. 102 Aem. Portus gegebenen — ein Beweis, daß Justin nicht von sich aus den gängigen Text geändert hat, sondern tatsächlich in seinem Platonexemplar jene Textform las —; freilich heißt es bei Proklos nicht περὶ τὸν τρίτον (so der Paris. bei Justin), sondern περὶ τὸ τρίτον.

---

[129]) Vgl. die vorhergehenden Worte εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν: zunächst ist die Textänderung im Hinblick auf Dionysos vorgenommen worden; erst in zweiter Linie mag an die Eucharistie gedacht sein (Harnack ThLZ 1892 Sp. 376 ist im Unrecht, wenn er trotz der gegen ihn vorgebrachten Einwände die zugespitzte Behauptung aufrecht erhalten will, »in dem uns überlieferten Justintext sei an zwei Stellen . . . der Abendmahlswein« interpoliert). [130]) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht die meisten rezensorischen Änderungen früher anzusetzen sind als jene codd. [131]) Interessant für den Gesichtspunkt der bewußten rezensorischen Überarbeitung sind übrigens auch — obschon es sich dabei speziell um den Text des griechischen AT handelt — die bekannten Verhältnisse bei Zitierung von Jon 3 4 (dial. 107, 2): vgl. dort die »verbessernde Glosse« (so Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, Göttingen 1891, S. 19) ἐν ἄλλοις τεσσαράκοντα: die Lesart »nach drei Tagen« ist die der Septuaginta, »vierzig Tage« hat der hebräische Text und die Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion. [132]) Der ganze Passus bei Platon lautet: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι (sic H. T. Karsten; trad. περὶ) τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα. [133]) Besonders wichtig Clem. Alex., Strom. 5, 14 p. 395, 12 sqq. Stählin. Eus. Praep. ev. 11, 20 stellt die neuplatonische Deutung der christlichen gegenüber, um letztere als die richtige zu erweisen. Weitere Belege gesammelt bei Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816, S. 510 Anm.

Ich halte es nun für sicher, daß Justin selbst, ganz so wie Proklos, περὶ τὸ τρίτον gelesen und geschrieben hat. Wenn ein Clemens von Alexandrien und Spätere unbeschadet ihrer Deutung auf die Trinität das abstrakte Neutrum des ps. platonischen Textes beibehalten, so müssen wir dies für Justin, dem genauere Spekulationen über den Existenzmodus des Heiligen Geistes ganz fernliegen[134], erst recht erwarten; in dieser Erwartung fühlen wir uns durch die voraufgehenden Sätze bestätigt: καὶ τὸ εἰπεῖν αὐτὸν τρίτον, ἐπειδὴ . . . ἐπάνω τῶν ὑδάτων ἀνέγνω ὑπὸ Μωϋσέως εἰρημένον ἐπιφέρεσθαι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα . . . τὴν δὲ τρίτην (sc. χώραν δίδωσι) τῷ λεχθέντι ἐπιφέρεσθαι τῷ ὕδατι πνεύματι, εἰπὼν κτλ. In späterer Zeit hingegen, als die Konzeption der Trinität konsequent durchgeführt war, konnte ein Textbearbeiter sehr wohl das Neutrum in das Maskulinum ändern, um das Zitat deutlich seiner theologischen Position entsprechen zu lassen.

In der bereits behandelten Stelle apol. 18 (ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί) befremdet die Aufzählung der Philosophen (18, 5 καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους) insofern, als Sokrates weder ein συγγραφεύς ist[135], noch besonders ausgeführte Lehren über die Art des Fortlebens der Seele aufgestellt hat. Mit der Erwägung, es sei der Sokrates der platonischen Dialoge — etwa des Phaidon — gemeint[136], kann man hier deshalb nichts ausrichten, weil Platon selbst doch genannt ist. Sollte Justin nicht anstatt auf Sokrates vielmehr auf Xenokrates, den Kronzeugen der Dämonologie, hingewiesen haben? Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man sich klar macht, daß auch Plutarch[137] in solchen Zusammenhängen ähnliche Aufzählungen gibt; so de Is. et Osir. 25 p. 360d Πλάτων καὶ Πυθα-

[134]) Justins trinitarische Position ist verständig diskutiert in Blunts Ausgabe, Introd. p. XXVII sqq. [135]) Die faule Harmonistik der Dissertation von Jehne (a. O S. 44f. Anm.) wird niemand überzeugen. Hier als Kuriosum eine Probe seiner Interpretationskünste: »Justin scheint geistig die Worte: Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους schon nicht mehr auf τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, sondern nur auf ein gedachtes καὶ τὰ διδάγματα zu beziehen, so als ob er schriebe: καὶ τὰ τῶν συγγραφέων διδάγματα, Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου, Πλάτωνός τε καὶ Σωκράτους διδάγματα«. [136]) So wird z. B. app. 8, 6 in der Tat Plat. rep. 595c als τὸ Σωκρατικόν eingeführt; vgl. auch app. 10, 6. [137]) Die Berechtigung zur Verwertung der Plutarchstelle kann nicht etwa bestritten werden durch die Überlegung, daß für den Christen Justin eine Affinität zwischen Psychologie und Dämonologie nicht in dem Maße bestehe wie für den Platoniker Plutarch: solch ein Hinweis würde ins Leere fallen, da es ja selbstverständlich ist, daß die herangezogenen psychologischen und dämonologischen Phänomene nicht dem eigenen Standpunkt Justins entsprechen (er schildert sie, um zu beweisen, daß gerade die davon beeindruckten Heiden sich dem Glauben an das Fortleben der Seele nicht entziehen dürften).

γόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος (vgl. auch Theodoret. Graec. affect. cur. V 23 p. 128, 19f. Raed.). Wenn übrigens Justin mehrfach (etwa apol. 5, 2. 21, 6) die These vertritt, die anstößigen griechischen Mythen seien nicht auf die Götter zu beziehen, in Wahrheit seien böse Dämonen die Übeltäter gewesen, so ist das genuine Lehre des Xenokrates (vgl. Heinze, Xenokrates S. 114); natürlich hat das Justin nicht aus einem Originalwerk jenes Philosophen; aber wir dürfen doch mit Sicherheit annehmen, daß der Urheber dieser Lehre ihm keineswegs ein Unbekannter gewesen ist, und so läßt sich auch von hier aus die Wahrscheinlichkeit meiner Konjektur Ξενοκράτους in 18, 5 dartun[138]. — Daß Ξενοκράτους in Σωκράτους verderbt wurde[139], geschah wohl nicht durch mechanischen Fehler; vielmehr dürfte ein Rezensor, der (ähnlich wie an der den ὄνος mit Dionysos in Verbindung bringenden Stelle) zuviel wußte, um nicht zum Nachdenken angeregt zu werden, zu wenig, um die Richtigkeit der vorliegenden Fassung einzusehen, den Namen des ihm bekannten, in der Apologie öfters erwähnten[140] Sokrates in der Aufzählung neben Platon vermißt und an Stelle des ihm weniger oder gar nicht geläufigen Xenokrates substituiert haben. Daß Namen leicht zum Herummodeln und Ändern einladen, ist eine allgemein bekannte Erscheinung der Überlieferungsgeschichte oder sollte es doch sein[141]; bei Justin selbst kann man hinweisen auf apol. 26, 2, wo der Name der samaritanischen Stadt Gittae uns überhaupt nur durch Euseb überliefert ist und der Paris. τρίτον (statt Γιττῶν) bietet[142], oder auf das erste Kapitel des Dialogus,

[138]) Wer hier etwa der Konjekturalkritik ihr Recht dadurch verkürzen will, daß er auf gelegentliche, in der Tat vorhandene Ungenauigkeiten Justins (etwa auf die Angaben über Musonius und den »Stoiker« Heraklit) aufmerksam macht, sei auf den Anhang verwiesen, in dem jene Fälle genau behandelt werden. [139]) Ein vergleichbarer Fehler Ps. Galen. hist. philos. 8 p. 605, 7 Diels, wo die codd. Ἰσωκράτη haben, Diels jedoch nach Nicol. Reginus' Übersetzung Ξενοκράτη herstellte. Vgl. Korr. Note S. 128. [140]) Vgl. apol. 5, 3. 5, 4. 46, 3. app. 6, 3. 8, 6 (die erste der beiden dort vorkommenden Erwähnungen interpoliert). 10, 5. 10, 8. [141]) Instruktive Fälle bietet z. B. die Martialüberlieferung reichlich: ich verweise etwa auf Mart. 3, 5, 5 *protinus hunc primae quaeres in limine Tectae*, wo der Urheber der β-Rezension aus Unkenntnis der Straße mit seinem *primi . . tecti* eine kontextgemäße Konjektur glaubte machen zu können. Bemerkenswert auch Caes. Gall. 5, 1, 5. 7 β *piratae* für *Pirustae*. Wenn diese Beispiele Ersetzung des Eigennamens durch ein gewöhnliches Substantiv zeigen, so kommt ein Fall der Lukanüberlieferung unserer vorliegenden Justinstelle noch näher: ich denke an Lucan. 6, 293 (Housman praef. p. 29): dort hat, in einem Teil der Überlieferung, ein Rezensor für das ihm offenbar problematische *Hennaeis . . . in vallibus* die Schlimmbesserung *Aetneis* eqs. vorgenommen. [142]) Hierhin gehört wahrscheinlich auch app. 15, 3, wo das handschriftlich bezeugte ὀρχηστικοῖς in der Reihe Σωταδείοις καὶ

wo das unmittelbare Nebeneinander eines Philosophen Korinth (1, 2) und der Stadt Korinth (1, 3) Mißtrauen erwecken muß: Harnacks Anregung[143], dort statt des ersten Κόρινθος vielmehr Κήρινθος zu lesen, ist bestechend[144].

Apol. 31, 2 darf man mit Otto und allen späteren Editoren[145] unmöglich dem Justin die Zusammenstellung von Ptolemaios II. Philadelphos und Herodes zutrauen: ὅτε δὲ Πτολεμαῖος, ὁ Αἰγυπτίων βασιλεύς, βιβλιοθήκην κατεσκεύαζε καὶ τὰ πάντων ἀνθρώπων συγγράμματα συνάγειν ἐπειράθη, πυθόμενος καὶ περὶ τῶν προφητειῶν τούτων, προσέπεμψε τῷ τῶν Ἰουδαίων τότε βασιλεύοντι Ἡρώδῃ, ἀξιῶν διαπεμφθῆναι αὐτῷ τὰς βίβλους τῶν προφητειῶν. καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς Ἡρώδης . . . διεπέμψατο. Mag Justin sich gelegentlich auch bei den Judaica kleinere Ungenauigkeiten zuschulden kommen lassen[146], so ist dennoch im großen und ganzen seine Kenntnis des Judentums so gut[147], daß jener Anachronismus mehr als unbegreiflich erscheinen müßte[148]. Im dial. c. 103 zeigt Justin — wie natürlich nicht anders zu erwarten ist — eine genaue Kenntnis Herodes I. und seiner

Φιλαινιδείοις καὶ ὀρχηστικοῖς καὶ Ἐπικουρείοις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις ποιητικοῖς διδάγμασι trotz Buechelers ausdrücklicher Verteidigung (Kl. Schr. II 379) — er läßt »von den Pantomimen und deren schlüpfrigen unsittlichen Sujets« die Rede sein und verweist auf Lukians Schrift περὶ ὀρχήσεως — sich kaum halten läßt; Blunt betont ganz richtig die Notwendigkeit eines Eigennamens und behält deshalb Leutsch' treffende Konjektur Ἀρχεστρατείοις (Philol. 20, 1863,465) bei. Ähnliche Zusammenstellungen begegnen auch sonst: Chrysipp stellte das Gedicht des Archestratos als eine Art Handbuch des Lebensgenusses neben das der Philänis (vgl. Athen. 335b Χρύσιππον . . . τὸν πολυθρύλητον ἐπὶ τῇ ὀψολογίᾳ Ἀρχέστρατον αἰεί ποτε μετὰ Φιλαινίδος κατατάττοντα, dazu 335 d. e' und bezeichnete Archestratos als »Führer Epikurs zum Hedonismus«: Athen. 101f. 104b. 278e (über diese Zusammenhänge vgl. Bignone, L'Aristotele perduto II 244f.). [143]) Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho: TU 39, 1, S. 54 Anm. 2. [144]) Die andere, theoretisch bestehende Möglichkeit, die Stadt durch Konjektur (καὶ τῇ Κορίνθου sc. philosophi oder παρὰ τῷ Κορίνθῳ) zu eliminieren, hat einen viel geringeren Wahrscheinlichkeitsgrad. Ingeniös hat Harnack für seine Konjektur Κήρινθος auf Ps. Tert. liber adv. omnes haer. c. 3 verwiesen, wo die codd. AB »Corinthus« für »Cerinthus« haben. Nun ist freilich der Wandel im Lateinischen eher als im Griechischen (o und η) paläographisch zu erklären. Im Griechischen müßte man auch hier mit einem bewußten, eben auf Konkordanz ausgehenden Bestreben rechnen. [145]) Eine Ausnahme bildet, trotz seines sonstigen Anschlusses an Rauschen[2], Frasca (Anm. zur Stelle), vgl. S. 122 Anm. 152. [146]) Ein Versuch der Beurteilung und Abgrenzung der einzelnen Fälle wird im Anhang unter (b) gegeben. [147]) Vgl. Harnack, Judentum und Judenchristentum a. O. S. 52f. [148]) Mit Recht sagt der ehrwürdige Casaubonus, De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes, London 1614, p. 124 zu unserer Stelle: »tantus est sive prochronismus sive metachronismus, ut oculis meis cum illa lego vix credam«.

Söhne[149]. Glaubt man im Ernst, Justin lasse die Gründung der alexandrinischen Bibliothek im Ägypten der Kleopatra oder gar in der römischen Provinz vor sich gehen? Vielleicht erhebt sich der Einwand, es werde die Gründung der Bibliothek mit Kleopatras Restauration im Serapeion verwechselt. Mit diesem Gedanken auch nur zu spielen, wäre jedoch Unfug; denn es ist ja nicht nur von der Bibliothek, sondern auch — und zwar primär — von der Entstehung der Septuaginta die Rede: daß Justin von diesem wichtigsten Schriftdokument des hellenistischen Judentums so unzutreffende Vorstellungen gehabt habe, ist schlechthin undenkbar. Kein Zweifel: die älteren Editoren hatten ganz recht, wenn sie diese Unmöglichkeit nicht Justin, sondern einem »scriba«[150] — besser wäre »recensor« — »rei publicae iudaicae minus gnarus« zuschrieben. Wenn Grabe, trotz Berufung auf das Philozeugnis[151] vit. Mos. 2, 6, (πρέσβεις εὐθὺς ἐξέπεμπε sc. Ptolemaeus πρὸς τὸν τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερέα καὶ βασιλέα· ὁ γὰρ αὐτὸς ἦν), statt Ἡρώδης nicht ἀρχιερεύς, sondern ἱερεύς lesen will[152], liegt darin irgendwie das Bestreben, wenigstens hinsichtlich der Buchstabenzahl in der Nähe des Überlieferten zu bleiben. Von solchen Bemühungen sagen wir uns frei, da wir auch hier, wie schon des öfteren, an einen bewußten rezensorischen Eingriff denken: so steht nichts im Wege, mit Ashton auch bei Justin mit dem ἀρχιερεύς zu rechnen[153]. Der Textbearbeiter glaubte wohl deshalb eine Ver-

[149]) Über dial. 103, 4 vgl. weiter unten S. 134. [150]) So Grabe (Oxford 1700), vgl. Otto zur Stelle. [151]) Vgl. auch Nicetae catena in Psalm. (Migne 69 col. 700c) ἐξέπεμψε sc. Ptolemaeus πρὸς Ἀζαρίαν τὸν τότε τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερέα. Wenn sich Nicetas außer auf Philo noch auf Justin beruft, so darf man doch nicht — wie man zum Erreichen endgültiger Evidenz so gerne möchte — an das vorliegende Kapitel der Apologie denken; vielmehr kann ein für Justin als typisch statuierter Einzelzug (»je ein Mann eine Zelle«) lehren, daß an cohort. gent. 13 gedacht ist, die ja als justinisch galt. [152]) An erster Stelle schlägt er τῷ . . . βασιλεύοντι ἱερεῖ, später βασιλεύων ἱερεύς vor. Frasca, der als einziger von den Neueren die Emendationsbedürftigkeit der Stelle genügend betont hat, schließt sich ihm an: »L'anacronismo . . . può essere sanato solo come un errore di amanuensi, e leggere quindi ἱερεῖ invece di ἡρώδῃ; chè, come attesta Filone, il pontefice al quale mandò Tolomeo era anche re«. [153]) Ich möchte annehmen, daß es zwar zunächst τῷ . . . βασιλεύοντι ἀρχιερεῖ, an zweiter Stelle jedoch nicht wieder ὁ μὲν βασιλεύων ἀρχιερεύς (so Ashton), sondern ὁ μὲν βασιλεὺς καὶ ἀρχιερεύς oder einfach ὁ μὲν ἀρχιερεύς hieß. Freilich handelt es sich bei alledem lediglich um Mutmaßungen. Auf keinen Fall würde ich — dies ein zweiter Vorschlag Ashtons — den Namen des Hohenpriesters (Ἐλεάζαρος) in den Text setzen; hätte er im Text gestanden, so würde es wohl weniger leicht zu der Interpolation Ἡρώδης gekommen sein; die von Ashton versuchte mechanische Herleitung (Ἐλρωιρεῖ ~ Ἡρώδῃ) ist ganz unwahrscheinlich.

änderung vornehmen zu sollen, »quod nesciebat pontificem quoque regem dici posse[154]« oder besser, weil ihm das als ungewöhnlich besonders auffiel. Damit wäre der Eingriff als solcher erklärt, noch nicht, warum gerade Herodes in den Text gebracht wurde. Da auch sonst in der Apologie Interpolierung nach dem Dialogus nachweisbar ist (so ist von Otto bemerkt, daß der erste Satz von app. 15 auf Grund von dial. 120, 6 verfaßt wurde), könnte man annehmen, daß die Änderung im Hinblick auf eine falsch verstandene Stelle des Dialogus (dial. 52, 3) erfolgt ist, deren besondere Formulierung zu der Auffassung verleiten kann[155], es werde Herodes dem Großen eine priesterliche Funktion beigelegt[156].

Im ersten der berühmten Kapitel über die Abendmahlsfeier (apol. 65—67) findet sich die wunderliche Redeweise (65, 3) ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, die Harnack mit vollem Recht beanstandet hat[157]. Die Sache besitzt erhebliches Interesse; so rechtfertigt sich wohl hier eine eingehende Behandlung. κρᾶμα ist schon »gemischter Wein«: was soll die Ausdrucksweise »ein Becher mit Wasser und mit Wein, der mit Wasser gemischt ist«? Harnack hat nun bekanntlich in der genannten, ebenso geistvoll durchgeführten[158] wie sachlich abzulehnenden Abhandlung die These zu vertreten gesucht, Justin beschreibe die eucharistische Feier als eine Feier nur mit Brot und Wasser (Justins Schüler Tatian habe also nichts Neues aufgebracht).

---

[154]) So Thalemann (Leipzig 1755). Sein eigener, auf den ersten Blick sehr einfacher Vorschlag, nur eine Tilgung von Ἡρώδη und Ἡρώδης vorzunehmen (er redet von »Randglosse«), scheint mir wenig diskutabel; es wäre höchst seltsam, wenn Justin den Hohenpriester nur mit βασιλεύς bezeichnet hätte. Ähnlich wie Thalemann entschied sich Maran. [155]) Selbst Harnack legt das unberechtigterweise in die Stelle hinein: Judentum und Judenchristentum a. O. S. 55. [156]) Gerade dial. 52, 3 ist übrigens lehrreich, um zu erkennen, wie die Textdiaskeuase bei einem verschiedentlich behandelten Gegenstand diese auseinanderliegenden Stellen vor Augen hat und u. U. aufeinander abzustimmen sucht: die offenkundige Interpolation ἀφ' οὗ ἔπαθεν (del. Otto) dürfte, falls die Interpretation »von Seiten dessen Christus litt« stimmt, ihre Entstehung einem Textbearbeiter verdanken, der die Erwähnung des Herodes Antipas und des Pilatus als Zeitgenossen der Passion (dial. 103,4) im Sinne hatte. Der Urheber des Zusatzes war aber oberflächlich genug zu verkennen, daß der Ἡρώδης Ἀσκαλωνίτης in cap. 52, 3 nur Herodes der Große sein kann. [157]) Brod und Wasser bei Justin, TU 7, 2, S. 130. [158]) Mit Recht bemerkt A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur, Freiburg 1900, S. 234: »Ich kenne kaum eine andere Schrift Harnacks, in welcher es ihm so verführerisch gelungen wäre, die Texte und die Tatsachen das sagen zu lassen, was seinen persönlichen Anschauungen entspricht, und das Postulat seiner Vernunft, um das christliche Abendmahl überhaupt ertragen zu können, in die Konstatierung des ältesten Verständnisses der Christen von dem Abendmahl umzuwandeln«.

Von dieser Gesamtanschauung der Dinge aus nahm er dann auch zu dem textkritischen Einzelproblem Stellung und wies darauf hin (a. O. S. 130), daß in dem hier vorliegenden Ottobonianusexzerpt καὶ κράματος fehle[159]; im Paris. seien diese Worte interpoliert. Mit dieser Beurteilung ist dann natürlich als weitere Annahme die Athetese des οἶνος an den Stellen apol. 65, 5 und 67, 5 (sowohl im Paris. wie im Ottob.) notwendig verbunden; das machte Harnack weiter keine Beschwer, da der Wein ja auch apol. 54 und dial. 69 nachweislich eingeschmuggelt sei[160]. Nun, Harnacks These hat durch Aufarbeitung

---

[159]) Cod. Ottob. gr. 274 saec. XV (fol. 1—3) bietet apol. 65—67. Man pflegt gegen Harnack hervorzuheben, daß er doch wertlos sei und zahlreiche Fehler aufweise (eben deshalb sei der Textbefund als mechanische Korruptel — Homoioteleuton — zu beurteilen: ὕδατος καὶ κράματος). Nun, daß keine einzige der Ottob.-Varianten für die Textkonstituierung etwas hergibt, ist unbestreitbar: trotzdem könnte an sich, um hier das Grundsätzliche klarzustellen, an der fraglichen Stelle eine im Verhältnis zum Paris. schlechtere Hdschr. das Richtige oder einen Nachklang des Richtigen haben, sobald ihre Selbständigkeit feststeht. Diese steht in der Tat fest (im Gegensatz zum Celtenhamensis), und fest steht auch, daß bei verschiedenen Ottob.-Varianten nicht ein mechanischer, sondern ein geistiger Faktor obwaltet; freilich ist das bislang noch nicht ausgesprochen. Eine bemerkenswerte Abweichung liegt bei der 67, 8 gegebenen Herleitung des »sogenannten Sonntags« (67, 3 λεγομένη, weil die Christen unter sich ja κυριακὴ ἡμέρα sagen) vor: weil Justin bei seiner wesentlich apologetischen Position die Feier gewissermaßen auch vor dem Urteil der Nichtchristen rechtfertigen will, fügt er zu der hauptsächlich vertretenen Anschauung als Auferstehungstag Christi die weitere Deutung als Tag der Erschaffung des Lichtes hinzu (später wieder aufgenommen, vgl. etwa Eus. vit. Const. 4, 18, 3 bis hin zu Gregor v. Tours, Hist. Franc. 1, 23); eben dieser Gesichtspunkt fehlt im Ottob., doch wohl durch bewußte Diaskeuase — man denke an Augustins Polemik gegen die allegorische Interpretation und damit Rechtfertigung der heidnischen Bezeichnung seitens der Christen (Aug. in psalm. 93, 4). Hier mit Zahn (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Erlangen und Leipzig 1892, S. 12) an das Vorliegen lediglich mechanischer Vorgänge zu glauben, verbietet allein schon die Tatsache, daß zugleich καὶ τὴν ὕλην in εἰς τὴν αὐγήν geändert wurde: τὸ σκότος κτλ. ist dann nicht auf die Kosmogonie zu beziehen, sondern geht auf den Lichtglanz des Auferstandenen. Zu Unrecht versäumt Zahn, den von ihm statuierten »Wortausfall« und die Textänderung in einen inneren Zusammenhang zu bringen, und wenig überzeugend nimmt er an, καὶ sei in εἰς verschrieben worden, was dann die Änderung des folgenden Substantivs nach sich gezogen habe. Ebensowenig wie 67, 8 beruhen auch einige weitere Varianten auf bloßer Verschreibung: 65, 3 ὕμνον (statt des gewiß richtigen αἶνον); 67, 3 πάντων κατὰ πόλεις εἰς ἄρτους ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται (statt πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ κτλ.) — eine Textmodelung, die nicht des Interesses entbehrt.

[160]) Dazu ist zu sagen, daß es nicht berechtigt ist, die aus anderen Gründen vorgenommene Interpolierung des οἶνος an jenen beiden allgemein zugegebenen Stellen mit einer Interpolierung des Abendmahlsweins auf eine Stufe zu stellen (vgl. unsere Be-

des Materials und treffende Formulierung der Probleme gewiß stimulierend gewirkt, ist aber von der Wissenschaft allgemein — wenn auch mit jeweils verschiedener Heftigkeit — abgelehnt worden[161]. Eine besonnene Stellungnahme zur Frage bietet eben A. D. Nock, der die knappe Erörterung der Sache in seinem Paulusbuch (Deutsche Ausgabe von H. H. Schaeder, Zürich und Leipzig 1940, S. 44f.) mit den Worten beschließt: »Es liegt näher anzunehmen, daß der Wein ein ursprüngliches Element war, das mitunter fortgelassen wurde, als daß er eine spätere Zutat war«.

Es bleibt, auch wenn man Harnacks Gesamtanschauung ablehnt, auf jeden Fall an unserer Justinstelle der sprachliche Anstoß. Allerdings glaubte Harnacks heftigster Kritiker, Zahn, den wunderlichen Ausdruck verteidigen zu können[162]. In der Tat setzt das Lexikon von Sophokles für κρᾶμα nicht nur die Bedeutung »wine diluted with water«, sondern auch »wine = οἶνος« an. Prüft man die Stellen nach, so erkennt man, wie unberechtigt jene Scheidung ist. Da ist etwa Plut. mor. 140f ὥσπερ . . . τὸ κρᾶμα καίτοι ὕδατος μετέχον πλείονος οἶνον καλοῦμεν, οὕτω τὴν οὐσίαν δεῖ καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρὸς λέγεσθαι, κἂν ἡ γυνὴ πλείονα συμβάλληται. Und ebensowenig besagt Clem. Alex. Paed. p. 168, 4 Stählin τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, denn kurz vorher heißt es (κίρναται) ὁ οἶνος τῷ ὕδατι. Die von Zahn beigebrachte Stelle LXX Psalm. 74 (75), 9 vermag gleichfalls nichts zu beweisen. Wenn endlich W. J. den Dulk (ΚΡΑΣΙΣ, Leiden 1934, S. 16) bei Athenaeus 693b τῆς τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος (sc. τοῦ ἀκράτου) κράσεως für κρᾶσις die Bedeutung »Wein schlechthin« annehmen möchte, so ist seine Interpretation nicht auf dem rechten Wege: ebd. 692f. τούτων τῶν κράσεων (dazu das Vorhergehende) zeigt deutlich, daß κρᾶσις in diesen Zusammenhängen das »Mischungsverhältnis« bezeichnet — in kühner Ausdrucksweise kann es auch von dem beim Ἀγαθὸς δαίμων vorliegenden Grenzfall gesagt werden.

Nun sind freilich zwei Deutungen vorgetragen worden, die den Versuch machen, dem ὕδωρ neben dem κρᾶμα zu einer tatsächlichen Existenzberechtigung zu verhelfen. 1. Krüger (ZNW 7, 1906, 138) meint, die römische Gemeinde habe neben das Brot ein ποτήριον κράματος oder οἴνου und daneben für die »Schwachen« ein ποτήριον ὕδατος gestellt. Das kann der überlieferte Text aber unmöglich her-

merkungen oben S. 118 Anm. 129). [161]) Eine polternde Kritik übte Zahn a. O., eine urbane Jülicher (Theol. Abh. C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, S. 217ff.). Vgl. auch F. J. Dölger in seiner Interpretation der Aberkiosinschrift, ΙΧΘΥC II 496. [162]) Seine Maxime »Gerade die Wunderlichkeit des Ausdrucks ist der beste Beweis seiner Echtheit« stellt in dieser Form einen unerlaubten Einbruch des »*Credo quia absurdum*« in die philologische Kritik dar.

geben: man würde dann doch den Plural ποτήρια erwarten. 2. Odo Casel (»Der Katholik« 1914, S. 263 u. 418) glaubt zeigen zu können, daß der bereits mit Wasser versetzte Wein bei der Oblation aus mystisch-symbolischen Gründen noch einen kleinen Zusatz von Wasser erhielt. Allein solche Abspaltung einer liturgisch-symbolischen Mischung von der eigentlichen, von vornherein vorgenommenen scheint mir gekünstelt; Belege kann Casel für seine Auffassung kaum beibringen. Er denkt wohl an Cypr. epist. 63, 13: sic autem in sanctificando calice domini offeri aqua sola non potest, quomodo nec vinum solum potest; nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo eqs. Ich glaube jedoch, die Darlegungen Cyprians sind eher als Zeugnis einer Zeit zu verstehen, in der die vorher als etwas Selbstverständliches geübte Sitte der Mischung infolge des Umsichgreifens enkratitischer und asketischer Tendenzen eine ausdrückliche Deduktion zu verlangen schien.

Nach diesen Überlegungen gibt es nur den Ausweg, an unserer Stelle eine Verderbnis[163] zu statuieren. Man wird wenigstens im Apparat einige Heilungsversuche vermerken. Ein einfaches Hineinkonjizieren von οἶνος — im Hinblick auf die späteren Stellen 65, 5 und 67, 5 — scheint mir nicht diskutabel; denn hätte unsere Stelle die normale Verbindung von οἶνος und ὕδωρ gehabt, so wäre kaum zu erklären, wieso κρᾶμα in den Text geraten konnte[164]. So ist von den drei älteren, bei Otto vermerkten Emendationsversuchen nur einer erwähnenswert: ποτήριον [ὕδατος καὶ] κράματος (Ashton). Zu seinen Gunsten ließe sich geltend machen, daß in späteren Jahrhunderten jene Bedeutungsentwicklung von κρασίον κρασίν[165] ein-

---

[163]) Ottos Ausweg, die Partikel καί epexegetisch zu verstehen (»calix aquae et quidem vini aqua mixti«), wird niemand ernst nehmen. [164]) Von der zu fordernden Konjektur wird man vielmehr dies Eine unbedingt verlangen müssen, daß sie verständlich macht, warum nicht der sprachliche Ausdruck jener späteren Stellen vorliegt. [165]) Nicht Deminutivum zu κρᾶσις, sondern Analogiebildung zu τὸ φαγί, dazu Paul Kretschmer, Brot und Wein im Neugriechischen, Glotta 15, 1926, S. 64f. Vgl. etwa Theodoros Studites (um 800 n. Chr.) 1176c πίνομεν δὲ καὶ πρὸς ἓν κρασίν (»we drink also a cup of wine apiece« Soph.). Hierhin scheint mir auch Act. Thom. p. 68 Bonnet zu gehören (ὕδατος ... κρασίν opp. μετρητὰς οἴνου), nur daß hier geradezu die neutrale Bedeutung »potio« vorliegt, wozu man die von Kretschmer a. O. nachgewiesene Stelle Hermeneumata Monacensia CGL III 184, 40 *grasin potio* vergleichen kann. Harnack jedenfalls hat die Stelle ganz mißverstanden, wie aus der Einordnung in Kategorie A seines Schemas (vgl. auch S. 140 seiner Abhandlung) hervorgeht.

setzt, die uns heute im neugr. κρασί faßbar ist, daß somit ein späterer Rezensor sehr wohl ὕδατος zur Verdeutlichung hinzugesetzt haben könne. Mir würde dieses Argument nicht überzeugend scheinen: je früher die Sonderentwicklung von κρασίον einsetzte, desto weniger bestand die Gefahr, daß κρᾶμα im Sinne von κρασίον verstanden werden konnte. Ich glaube jedenfalls, nach dem Hinweis auf Ashtons Konjektur noch eine eigene wagen zu sollen. Wenn man sich erinnert, daß ποτήριον nach dem Sprachgebrauch der Evangelien, des Paulus und der Didache[166] ganz selbstverständlich der Kelch mit Wein ist, ohne daß expressis verbis vom οἶνος die Rede zu sein brauchte, so wird man folgenden Vorschlag nicht zu gewagt finden: ποτήριον ⟨ἔχον⟩[167] ὕδατος κρᾶμα, vgl. zum Sprachgebrauch Philo ebriet. 218 οἴνου . . . πολλὴν ἢ ὀλίγην ἀναδεχομένου τὴν μεθ' ὕδατος κρᾶσιν. Diod. 4, 4, 6 μήπω τῆς τοῦ ὕδατος κράσεως εὑρημένης ἄκρατον πίνειν τὸν οἶνον[168]. Daß κρᾶμα bei meinem Vorschlag nicht Mischtrank sondern Beimischung bedeutet, wird man nicht beanstanden.

Ist mein Textvorschlag richtig, so würde sich der Textbefund sowohl des Paris. wie des Ottob. leicht erklären lassen: nach dem — wohl mechanischen — Ausfall eines Partizips wie ἔχον o. ä. ergab sich auf einer bestimmten Stufe der Überlieferung die Textfassung ποτήριον ὕδατος κρᾶμα; deren Unmöglichkeit sprang in die Augen; diejenige Rezension, die uns im Paris. faßbar ist, suchte durch Angleichung von κρᾶμα an den Genitiv ὕδατος und Einschaltung eines καί aufzuhelfen. Eine andere Textbearbeitung glaubte, durch Streichung von κρᾶμα den Text in eine äußerlich korrekte Form bringen zu sollen; in beiden Fällen machten sich die Rezensoren um das Sachliche und um den Zusammenhang nicht eben große Sorge. Schließlich sei noch bemerkt, daß die Art unserer Heilung an den urkundlich bezeugten Fall app. 11, 8 (vgl. oben S. 91) erinnert: dort sahen

---

[166]) Mt 26 27; vgl. Mc 14 23; Lc 22 17. 20; I Cor 11 25ff (vgl. 11 21); Ign. Philad. 4; Did. 9, 2 (daneben ἁγία ἄμπελος Δαυίδ). Wenn in all diesen Fällen die Substanz nicht in sprachliche Verbindung mit dem ποτήριον gebracht wird, so heißt das nicht, daß man auf den Inhalt des Kelches ursprünglich nicht geachtet hat (so Harnack a. O. S. 137; O. Holtzmann ZNW 5, 1904, 117), sondern es beweist, daß der Inhalt — nämlich Wein bzw. die übliche Mischung — ursprünglich zu selbstverständlich war, um ausdrücklich genannt zu werden. Ein Sprachgebrauch wie der des Irenaeus (1, 13, 2 ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα [dagegen 5, 2, 3 nur κεκραμένον ποτήριον]) kam erst dann auf, als eine Abgrenzung gegenüber der ausschließlichen Wasserkommunion der Gnostiker und Enkratiten nötig war. [167]) Oder auch δεξάμενον, ἀναδεξάμενον o. ä., vgl. die ausgeschriebene Philostelle. [168]) Zur Interpretation der Stelle vgl. den Dulk a. O. S. 114, der auf die Bedeutung des Genitivs τοῦ ὕδατος eingeht.

wir ja, daß — gewiß durch mechanische Verderbnis — im Laufe der Überlieferung eine kleine Lücke entstanden war, daß dann ein Textbearbeiter durch eine leichte Textmodelung die Stelle in Ordnung zu bringen suchte.

[Korr.- Note zu S. 120 Anm. 139: Ähnlich liegt der Fall, worauf H. Erbse mich hinweist, Schol. Procl. Heriod. Erg. 530 = Crates fr. 48 b Mette (Sphairopoiia), wo Graeve aus Ἰσοκράτης treffend Κράτης herstellt, womit der Schlimmbesserer offenbar nichts hatte anfangen können.]

Anhang: Der Bildungsgrad des Justin und seine »Irrtümer«.

Unter den hier zu behandelnden »Irrtümern« Justins verstehen wir nicht jene Abweichungen von einer vorausgesetzten »reinen Lehre«, die die Dogmatiker seit den Magdeburger Zenturien[1] nicht selten dem Justin vorgeworfen haben; vielmehr geht es uns um jene partikularen Versehen, jene Fälle handgreiflicher Unkenntnis, die man bei Justin mit einem schwachen Können, einem mangelnden geistigen Vermögen in Verbindung zu bringen pflegt (so Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 103f.). Als wir vorhin (vgl. S. 119f. und 121ff.) zwei offensichtliche Schnitzer, die man heutzutage ohne jedes Bedenken dem Justin zutrauen möchte, auf kritischem Wege beseitigten, versprachen wir, an anderer Stelle die »Irrtümer« insgesamt zu betrachten und zu sichten. Es führt ja nicht weiter, wenn man alle Versehen gleichsam in einen Topf wirft; es ist unumgänglich, daß man die tatsächlichen oder zu Unrecht vermuteten Versehen nach Wahrscheinlichkeitsgraden scheide; der Textkritiker hat ein eminentes Interesse daran zu wissen, welches der geistige Horizont seines Autors war — was bei ihm möglich, was unmöglich ist. Gelegentliche Bemerkungen zur Sache[2] findet man z. B. bei Otto I Proll. 70 sq. adn.; Pautigny Introd. XXV; Camillo Cessi, Riv. di filol. 40, 1912, S. 75; dazu gewisse Versehen im Tryphodialog, worüber außer Otto a. O. in aller Kürze Williams, Justin Martyr The Dialogue with Trypho (London 1930), Introd. 34. Wir betrachten zunächst (a) die der hellenistisch-philosophischen Bildungswelt angehörenden Stellen, später (b) einige Judaica.

(a) Die von mir vorgeschlagene leichte Konjektur, durch die wir den »Schriftsteller« Sokrates eliminierten, ruft gewiß jene Geister auf den Plan, die die »gute Überlieferung« durch unpassende, meist gar nicht weiter durchdachte Parallelen zu stützen bestrebt sind: man wird hervorheben, Justin zeige auch sonst tiefe Unkenntnisse

[1]) Über sie vgl. jetzt die Kieler Diss. von Bengt Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, Stuttgart 1939, S. 4f. [2]) Schon in dem oben (S. 121 Anm. 148) berührten Werk des Casaubonus »De rebus sacris et ecclesiasticis« findet sich s. v. Justinus ein Hinweis auf »lapsus eius«.

in der Philosophie und Philosophiehistorie[3]: er bezeichne app. 7, 1 Heraklit als »Stoiker«[4], er lasse ihn ebd. mit Musonius zu denjenigen gehören, die »gehaßt und gemordet wurden«[5], endlich zähle er — anders als app. 12, 5 — nach app. 15, 3 Epikur den Dichtern bei[6]. Prüfen wir diese Einwände näher! Was den ersten Punkt betrifft, so lieben die Stoiker bekanntlich bei jeder Gelegenheit an Heraklit anzuknüpfen — es läßt sich denken, daß bei Späteren, die das genuin Heraklitische nicht immer scharf abzugrenzen vermochten, vom stoisch interpretierten Heraklit zum Stoiker Heraklit kein weiter Weg war, vgl. Aet. 1, 28, 1 hinsichtlich der εἱμαρμένη-Lehre (dazu Diels Doxogr. p. 178 adn. 1); ebd. 4, 3, 12 (dazu Diels l. c. p. 221) ist die Formulierung von Heraklits Seelenlehre unverkennbar nach stoischem Muster erfolgt; Chalcidius comm. 251 legt dem Heraklit völlig stoische Ansichten über den Zusammenhang des menschlichen Geistes mit dem göttlichen in den Mund. Das Heraklitbild der Christen des zweiten Jahrhunderts dürfte geradezu — wenn nicht ausschließlich[7], so doch im Wesentlichen[8] — durch die pseudoheraklitischen Briefe geprägt sein, in denen sich viel Stoisches findet. Bei solcher Sachlage ist es zwar inkorrekt, aber doch irgendwie entschuldbar, wenn Justin bei den διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου Verfolgten nicht nur an Musonius, sondern auch an Heraklit[9] denkt — vgl. die zuerst zitierte Aetiusstelle Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον (!) τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δέ ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα (!)τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως — und so den Eindruck erweckt, er rechne ihn zur Stoa. Ferner ist πεφο-

[3]) Geffcken a. O. S. 103. [4]) Vgl. Ferdinand Emmerich, De Justini ... apologia altera, Diss. Münster 1896, p. 72: »Quid quod ... Heraclitum in numero Stoicorum putat? Profecto cum vix credibile sit Justinum philosophum ..., qui ipsi Stoicae disciplinae per satis multum tempus studiosus fuisset ..., Heraclitum nescivisse Stoicum non fuisse, equidem illud vitium incuriae scriptoris tribui posse crediderim« — eine Ansicht, die völlig indiskutabel ist. [5]) Geffcken, a. O. S. 104. [6]) Pfättisch Komm. S. 42. [7]) Das »nicht ausschließlich« läßt sich im Falle des Tatian deutlich erkennen, vgl. S. 136 Anm. 38. [8]) So schon Bernays, Die heraklitischen Briefe S. 35f.; seine Annahme besteht auch dann zu Recht, wenn man die Behauptung biblischer Zusätze im vierten Brief — die für die Verbreitung in christlichen Kreisen unmittelbar beweisend wären — fallen läßt und mit Wilamowitz u. a. (bei Norden, Agnostos Theos S. 389) den Brief der Sphäre der Kynisch-stoischen Diatribe zuweist. Heraklit von der Menge als ἄθεος beurteilt (Justin apol. 46, 3) — das entspricht genau Ps. Heracl. epist. 4, 6 Bernays κριθήσομαι ὑπὸ ἀσεβοῦς ἐν ἀσεβέσι ἀσεβείας (vgl. auch ibid. 7, 77 Ἡράκλειτος ἐλαύνεται ἀσεβείας). Bei Diog. L. ist nichts über Religionsverletzung des Heraklit überliefert. [9]) Über Justins Zuerkennung des λόγος σπερματικός nicht bloß an die Stoiker, sondern auch an Heraklit vgl. Bernays, Ges. Abh. I 101.

νεῦσθαι, falls man es noch als auf Heraklit und Musonius sich erstreckend betrachtet, gewiß eine unrichtige Übertreibung: doch mag man das neben die unzutreffende Suidasnotiz s. v. Μουσών. und Κορνοῦτος stellen[10]. Und wenn Pfättisch a. O. behauptet, Justin lasse Epikur als Dichter erscheinen, so kann das eine genauere Interpretation als unrichtig erweisen. Der schon an anderer Stelle (oben S. 120 Anm. 142) erwähnte Passus lautet (app. 15, 3): unsere Lehren sind nicht schändlich, sondern über alle Menschenweisheit erhaben, πάσης ... φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα — εἰ δὲ μή, κἂν Σωταδείοις καὶ Φιλαινιδείοις καὶ Ἀρχεστρατείοις καὶ Ἐπικουρείοις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις ποιητικοῖς διδάγμασιν οὐχ ὁμοια κτλ. Hier ist Ἐπικουρείοις im weitesten Sinne zu verstehen: Cicero etwa gebraucht epist. fam. 3, 9, 2 das Adjektiv — ziemlich losgelöst vom Schulgründer oder der Schule — fast im Sinne von »utilitaristisch«; in ähnlicher Weise liegt an unserer Justinstelle die Bedeutung »hedonistisch« vor: man erinnere sich, daß zu Senecas Zeiten »Epikureer« fast gleichbedeutend mit »Lüstling« war (vgl. Sen. vit. beat. 12, 4 ad nomen ipsum — sc. Epicuri — advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum). Mit Ἐπικουρείοις erfolgt gleichsam der Übergang von den vorherigen, auf einen konkreten Verfasser abzielenden Adjektiva zu dem unbestimmten Ausdruck καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις κτλ.: Justin will keineswegs sagen, Epikur habe Dichtungen verfaßt, sondern er denkt an Dichtungen im Sinne Epikurs. Somit besteht gar kein Widerspruch zu app. 12, 5, wo Epikur ganz zutreffend von den Dichtern abgehoben wird. Im ganzen kann man sagen, daß Justin Epikur im Sinne der platonischen — und auch stoischen — Philosophie seiner Zeit sieht: app. 6, 3 nennt er ihn in einem Atem mit dem als Prototyp der Üppigkeit und Schwelgerei betrachteten Sardanapal; diese Zusammenstellung entspricht einem seit der platonisch-peripatetischen Kritik des Hedonismus geläufigen Motiv[11] und begegnet in der Kaiserzeit beispielsweise bei dem von Poseidonios beeinflußten Kleomedes (2, 1 p. 166 Ziegler μετὰ Σαρδαναπάλλου καὶ μετὰ πάντων τῶν σεαυτῶν sc. Epicuri θιασωτῶν) und bei Maximus Tyrius (15, 8 Hob. Σαρδαναπάλλου βίον λέγεις, Ἐπικούρου μοι βίον λέγεις).

Blicken wir auf die behandelten Stellen zurück, so können wir — abgesehen von dem auf Heraklit und Musonius nicht zutreffenden πεφονεῦσθαι in app. 7, 1 — feststellen, daß Justins philosophiegeschichtliche Anspielungen keineswegs jenes trübe Bild ergeben,

[10]) Vgl. jedoch weiter unten S. 137.

[11]) Vgl. Bignone, L'Aristotele perduto I 331ff., 341.

das Geffcken wahrzunehmen glaubte: vor allem darf man nicht versäumen, alles Derartige in Zusammenhang zu bringen mit dem allgemeinen Bewußtsein einer Zeit, die nicht unser heutiges Empfinden für Mögliches und Unmögliches hatte. Es ist ja auch unberechtigt, wenn Pautigny Introd. XXV im Anschluß an Otto dem Justin einen Vorwurf daraus macht, daß er sich auf die Sibylle[12] und Hystaspes[13] beruft (apol. 20, 1, vgl. auch ibid. 44, 12) und die griechischen Philosophen vom AT beeinflußt sein läßt (apol. 44, 8 sq. 59, 1) — solche Dinge begegnen bekanntlich auch bei anderen Autoren zur Genüge. Ebensowenig sollte man die unzutreffende, später von Tertullian (apol. 13) und andern übernommene Deutung der Statue des italischen Gottes *Semo Sancus*[14] auf Simon Magus (Justin apol. 26, 2; vgl. auch ibid. 56, 2 sqq.) allzu schwer nehmen[15]: Justin folgt, wenn er

[12]) Das ist häufig bei den Christen, vgl. die ausführliche Anmerkung mit reichem Stellenmaterial, die Gebhardt-Harnack zu Herm. vis. 2, 4 — dem ältesten christlichen Beleg einer Erwähnung der Sibylle — bieten (bei Hermas natürlich Anspielung auf die Kumäische Sibylle). [13]) Über die χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων (so die Theos. Graec. Frg. § 2 p. 167, 12 Erbse) vermögen wir uns durch die Benutzung im siebten Buch von Lact. inst. eine Vorstellung zu bilden; vgl. Hans Windisch, Die Orakel des Hystaspes, Verh. Akad. Amsterdam, Afd. Letterkunde N. F. 28 Nr. 3, 1929, S. 44ff. und, hinsichtlich der Beschreibung des Feuergerichts, schon vorher S. 29; Harald Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom, Berlin 1938, S. 31ff. — Das Hystaspeszeugnis des Justin über τῶν φθαρτῶν ἀνάλυσις διὰ πυρός setzt Cumont, RHR 103, 1931, S. 42f. (dazu S. 93 mit Anm. 1; vgl. auch Bidez-Cumont, Les mages hellénisés, Bd. II, Paris 1938, S. 150 Anm. 1 und S. 361f.) gut in Beziehung zum Magierhymnus bei Dion Prus. or. 36 § 39 sqq.; vgl. ebd. § 53 τοῦτον γὰρ ἅτε . . . φύσει διάπυρον ταχὺ ἀναλώσαντα τοὺς ἄλλους κτλ. [14]) Es mußte schon oben (S. 99) aus textkritischen Gründen auf die Stelle eingegangen werden. Zur Angabe der Örtlichkeit — Tiberinsel — stimmt CIL VI 567 = Dessau ILS 3474 (Abbildung bei Diehl, Inscr. Lat. Taf. 13 N 10). [15]) Eine richtigere Beurteilung suchte schon Igino Giordani in seiner Übersetzung (Firenze 1929) S. 133f. anzubahnen: »Ora la critica ha messo in eccessivo risalto la *gaffe* dell' apologista. Ma conviene come sempre ricondursi ai tempi e non pretendere il discernimento critico del secolo ventesimo in chi visse nel secondo. Dato il rumore destato da Simone e la fama sopravvissutagli, il popolino che predilige i ciarlatani, e in ispecie la colonia samaritana, sia perchè non conoscesse bene il latino, sia perchè quella vecchia divinità umbra fosse caduta in dimenticanza, dovette col tempo attribuire a Simone l'epigrafe e la statua di Semone confondendolo con questo sino al punto di farne il primo dio. Giustino, capitato a Roma, tra i Samaritani suoi compatrioti, accolse la versione corrente, senza incontrare smentita in un tempo in cui forse appena qualche dotto avrà conservato notizia del dio italico«. Natürlich bleibt die »samaritanische Kolonie« hypothetisch. Aber Zustimmung verdient jedenfalls Giordanis Annahme, daß Justin das Heiligtum der Tiberinsel nicht nur selbst gesehen, sondern darüber hinaus Erkundigungen über das Wesen dieses Kultes eingezogen haben wird (die verschiedentlich vertretene Alternative zwischen

— um für seine Darlegungen über die Verbreitung der Häresie des Simon bei seinen römischen Adressaten Interesse zu finden — an eine ähnlich lautende römische Inschrift anknüpft, einem auch sonst zu beobachtenden Motiv religiöser Unterweisung, vgl. Norden, Agnostos Theos, S. 31ff. (Das Motiv der Altaraufschrift); der Paulus der Acta ändert die athenische Inschrift formal um (Singular statt Plural) und legt ihr einen neuen, geradezu gegenteiligen Sinn bei; im pseudoheraklitischen Briefwechsel epist. 4, 17 sqq. (Bernays) schließt sich an die παρ' ὑπόνοιαν gewendete Interpretation einer Altarinschrift eine Invektive gegen den Bilderdienst an[16]. Daß Justins Umdeutung — vielleicht darf man sagen: Metagraphe[17] — in diese Zusammenhänge zu rücken ist[18], dürfte einleuchten (übrigens involviert diese Auffassung keineswegs die Annahme, daß Simon Magus nicht tatsächlich in Rom war — ohne das Vorliegen einer sicheren Tradition über seinen römischen Aufenthalt hätte Justin die Berücksichtigung der Inschrift schwerlich für zweckmäßig gehalten). Und wenn der Magier in seinem Ursprungslande, wo ihm in der Tat wirkliche Inschriften geweiht waren[19], als πρῶτος θεός (Zeus — Baal oder Herakles — Melkart) verehrt wurde[20], andererseits *Semo Sancus (Dius Fidius)*

videre und *relata referre* — vgl. Otto Komm. z. St.; dazu Weinreich, ARW 18, 1915, S. 22 — ist gewiß falsch gestellt). Hingegen wird man Giordani nicht folgen können in seiner Behauptung, das ursprüngliche Wesen des italischen Gottes sei zu Justins Zeit schon so gut wie vergessen gewesen. [16]) Zu Nordens Ausführungen (a. O. S. 32 u. 51f.) sind hinzuzunehmen die Weinreichs, vgl. die in der vorigen Anm. genannte Arbeit S. 19. [17]) Sie wurde gewissermaßen erleichtert durch die Tatsache, daß *Sancus* nicht selten in *Sanctus* und *Dius* in *Deus* entstellt wurde. Für das erste vgl. Augustin. civ. 18, 19 und die weiteren, bei Roscher IV Sp. 316 von Wissowa gegebenen Stellen; die Schreibung *Deus* liegt ja auch gerade bei der für Justin in Frage kommenden Inschrift CIL VI 567 vor. [18]) Harnack hat das erstmalig getan: Rede des Paulus in Athen (TU 39, 1), S. 33; vgl. auch Weinreich a. O. S. 25. [19]) Besonders schöner Beleg Acta apost. apocr. ed. Lipsius I p. 57, 25, wo Weinreich a. O. S. 23f. hinter *Simoni juveni deo* mit Recht Σίμωνι νέῳ θεῷ vermutet. [20]) Für die erste, mir wahrscheinlichere Möglichkeit vgl. Hippol. refut. 6, 20, 1 (~ Iren. 1, 23, 4) εἰκόνα . . . τοῦ Σίμωνος ἔχουσιν εἰς Διὸς μορφὴν καὶ τῆς Ἑλένης ἐν μορφῇ Ἀθηνᾶς, καὶ ταύτας προσκυνοῦσιν. Trotz H. Waitz (ZNW 5, 1904, S. 123) und Weinreich (a. O. S. 22) halte ich für möglich, daß auch diese Angabe aus Justins Syntagma stammt. Eine dringende Nötigung, das expressis verbis so auch in der Apologie zu bringen, bestand doch für Justin nicht (in der Apologie kam es ihm wohl in erster Linie auf die Berücksichtigung der *Semo Sancus*-Inschrift an). Und in Widerspruch steht das in der Apologie Gesagte zu der angegebenen Stelle des Hippol. bzw. Iren. ja keineswegs: Ashton interpretiert τὸν πρῶτον θεόν ganz richtig: *Jovem scilicet*; τὴν ἀπ' αὐτοῦ πρώτην ἔννοιαν (vgl. dazu den textkritischen Abschnitt, oben S. 100) kann, zumal wenn man an apol. 64, 5 denkt, sehr wohl so zu verstehen sein, daß die Ennoia eine Art Athene darstellt.

bei den Griechen als Ζεὺς Πίστιος, bei römischen Antiquaren als Herakles erschien[21], so ist klar, daß Justins Anknüpfen an die Inschrift der Tiberinsel für damalige Begriffe noch nicht mal allzu gewagt war.

Unzutreffend erscheint mir weiter Ottos Behauptung[22], Justin stelle — von der richtigen Sagenversion abweichend — apol. 21, 2 Bellerophons Himmelsritt als erfolgreich hin[23]: ich glaube vielmehr, daß die vorgeführten Analogien zwischen christlichen und heidnischen Vorstellungen nicht in jedem Punkt zu stimmen brauchen[24]. Für Justins Zwecke genügt, daß so etwas wie ein Himmelsritt, wenn auch nur der Intention nach, in der griechischen Sagenwelt sich findet — den dämonischen Nachäffungen eignet gegenüber dem wahren Urbild ohnehin keine absolute Kongruenz, sondern nur eine vage Ähnlichkeit[25]; so kann Justin bekanntlich von einer Nachahmung des christlichen Abendmahls im Mithrasdienst reden (apol. 66, 4), obschon er selbst hervorhebt, daß die Mithrasmysterien nur eine Oblation von Brot und Wasser kennten.

(b) Wenn die Justineditoren seit Otto sich durchweg sträuben, für die geradezu unbegreifliche Zusammenstellung von Ptolemaios II. Philadelphos und Herodes (apol. 31, 2) einen späteren Rezensor verantwortlich zu machen, so ist daran der Glaube schuld, »Ähnliches finde sich auch sonst bei Justin« (so etwa Pfättisch Komm. S. 65; vgl. auch Rauschen z. St.). Es fragt sich nur, ob kleinere, gelegentliche Versehen es rechtfertigen, daß man einem im großen und ganzen mit dem Judentum gut bekannten Autor eine zeitliche Ansetzung der Septuaginta zutraut, die eine nicht zu überbietende Absurdität darstellt! Daß Justins sonstige Irrtümer in Judaicis bedeutend geringfügiger sind als jener von uns durch Emendation beseitigte Fall[26], soll im Folgenden gezeigt werden.

Was Justins Verhältnis zum AT betrifft, so fallen zunächst gewisse Versehen beim Zitieren auf; es werden etwa apol. 35, 10[27]. 51, 8. 53, 10 alttestamentliche Stellen nicht ihrem richtigen Autor

[21]) Vgl. die Belege bei Wissowa, Rel. u. Kultus², S. 130. [22]) Proll. a. O. und Komm. z. St. [23]) Für Justin günstiger, aber doch wohl völlig unmöglich ist Veils Ansicht (a. O. S. 76 z. St.), im Kult zu Korinth sei Bellerophons Himmelsfahrt möglicherweise als gelungen betrachtet worden. Erfolgreich war nur Trygaios mit seinem Pegasus-Mistkäfer! [24]) Auch bei dem kurz vor Bellerophon genannten Perseus stimmt der Vergleich nur ungefähr. Da ist gewiß an die Flügelsandalen des Perseus zu denken — was Pfättisch (Komm. S. 47) u. a. gänzlich verkannten. Wenn Blunt an den Katasterismos des Perseus denkt, so ist das kaum richtig; das κατηστερίσθαι kommt erst später, bei Ariadne (§ 3). [25]) Vgl. Veil a. O. S. 99. [26]) Vgl. oben S. 122 mit Anm. 153. [27]) Es verdient angemerkt zu werden, daß dagegen dial. 53, 3 die richtige Zuweisung an Sacharja hat.

zugeschrieben (mehr bei Otto Proll. a. O.). Diese Fehler lassen sich durch die weitgehend vertretene Annahme wenn nicht entschuldigen so doch erklären, daß Justin — gewiß nicht ausschließlich — eine dem Kult und seinen Bibellesungen angepaßte Chrestomathie verwandte, in der verschiedene alttestamentliche Weissagungen auf Christus teilweise untereinander, ja auch mit Evangelienstellen[28] kontaminiert waren: daß die Benutzung solcher Umgestaltungen nicht eben zur Genauigkeit der Angaben beitrug, leuchtet ein.

Eine ungenaue Chronologie scheint Justin apol. 31, 8 aufzuweisen, wo προεφητεύθη ... ἔτεσι ... πεντακισχιλίοις wegen 32, 1 (Μωϋσῆς ... πρῶτος τῶν προφητῶν γενόμενος, vgl. auch 59, 1) von Otto[29] auf Moses gedeutet wird: Justin hätte also Moses etwa auf 5000 angesetzt. Jedoch sind Ottos Ausführungen kaum zu halten, wie schon Veil z. St. mit Recht betont hat. Die Zeitangaben πεντακισχιλίοις und τρισχιλίοις muß man auf »gewisse von Moses berichtete, aber seiner Zeit weit vorausliegende Weissagungen«[30] beziehen: Grabe, Maran und Ashton haben bei πεντακισχιλίοις ganz richtig an Adam gedacht (vgl. Tertull. anim. 11 p. 315, 30 R.-W.); τρισχιλίοις dürfte von den Abraham, Isaak und Jakob gegebenen »Verheißungen« zu verstehen sein. Wenngleich Otto nun für apol. 31 widerlegt ist, so bleibt doch bestehen die unpassende Datierung Davids (apol. 42, 3; dazu S. 135 Anm. 35).

Dial. 103, 4 wird Antipas fälschlich als Nachfolger des Archelaos bezeichnet[31]; Rauschen (Komm. zu apol. 31, 2 wohl im Anschluß an Semisch, Justin I 223ff.) stellt das geradezu auf eine Stufe mit jenem unmöglichen Passus über angebliche Gleichzeitigkeit des Ptolemaios und Herodes. Das ist unberechtigt. Denn da eine formelle Neubestätigung des Antipas als Tetrarchen nach dem Sturz des Archelaos erfolgt zu sein scheint[32], konnte in ungenauer Ausdrucksweise — wenn man nur auf die Dynastie als solche sah — Antipas leicht als auf Archelaos folgend bezeichnet werden, unbeschadet der Tatsache, daß er mit dem einstigen Gebiet des Archelaos nichts zu tun hatte. Um die Prokuratur des Pilatus im engeren Judäa wußte Justin jedenfalls sehr wohl (vgl. apol. 40, 6). Eine

[28]) Vgl. z. B. gleich den ersten der für falsche Zitierung gegebenen Belege: apol. 35, 11 (Sach 9 9 + Mt 21 5). [29]) Komm. z. St.: »In eiusmodi numeris Justinus incuriose versatur«. [30]) Veil a. O. S. 80 Anm. 3. [31]) So auch Epiphan. I p. 229, 8 H., dem dann aber noch ein weiteres, schlimmeres Versehen unterläuft. [32]) Der Ausdruck καθίστασθαι wird Joseph. ant. Jud. XVII 317 von Archelaos, erst XVIII 27, im Anschluß an die Erzählung von der Einziehung des Reiches des Archelaos, von Antipas und Philippos gebraucht: Ἡρώδης (sc. Antipas) δὲ καὶ Φίλιππος τετραρχίαν ἑκάτερος τὴν ἑαυτοῦ παρειληφότες καθίσταντο,

richtige Beurteilung gibt Williams[33] S. 216 Anm. 2: »Justin probably knew the facts, but was not concerned here with accuracy of expression«. Wenn endlich Semisch a. O. in letzter Steigerung Justin vorwirft, er »lege dem Vierfürsten sogar den Königstitel bei«, so findet sich das auch an einigen Stellen des NT (Mt 14 9; Mc 6 14. 22). Auf jeden Fall heben sich Justins Darlegungen über Herodes den Großen und seine Söhne trotz jener ungenauen Angabe von der Unkenntnis ab, die bei Kelsos zur Verwechslung des Antipas mit seinem Vater führt (Ἀληθὴς λόγος 1, 58 p. 57 Bader).

Ganz leicht wiegt die irrige Angabe über Jethro (apol. 62, 3): ὅτε Μωϋσῆς ἐκελεύσθη κατελθὼν εἰς Αἴγυπτον ἐξαγαγεῖν τὸν ἐκεῖ λαὸν Ἰσραηλιτῶν, ποιμαίνοντος αὐτοῦ ἐν τῇ ἀρραβικῇ γῇ πρόβατα τοῦ πρὸς μητρὸς θείου, ἐν ἰδέᾳ πυρὸς . . . προσωμίλησεν αὐτῷ . . . Χριστός. In Wahrheit war Jethro der Schwiegervater des Moses. Daß Justin diesen Schnitzer machen konnte, ist psychologisch durchaus glaubhaft. Wir können hier sogar den Grund der falschen Assoziation aufdecken: was auf Jakob zutrifft — bei ihm stimmt das ποιμαίνειν πρόβατα τοῦ πρὸς μητρὸς θείου[34] —, hat Justin versehenlich auf Moses übertragen.

Man wird sagen dürfen: der größere Teil der unter (a) und (b) betrachteten »Irrtümer« ist Justin durchaus zuzutrauen, braucht nicht durch das Mittel der Kritik eliminiert zu werden — wie er andererseits auch nichts gegen die Notwendigkeit der Kritik in den beiden wahrhaft untragbaren Fällen besagt, von denen wir ausgingen. Ich gebe nun zu, daß die Entscheidung darüber, ob Emendation angebracht sei oder nicht, nicht immer mit absoluter Sicherheit zu treffen ist. Fraglich bleibt die eben erwähnte Chronologie Davids apol. 42, 3[35], fraglich auch das πεφονεῦσθαι app. 7, 1 in Zusammenhang mit Heraklit und Musonius. Beide Stellen legen den Gedanken nahe, daß hier ein kritischer Eingriff vorzunehmen ist — besonders die letztere. Zwischen dem Tod des Musonius und Justins philosophischer Ausbildung (auch bei stoischen Lehrern, wofern die Einleitung zum Dialogus Selbsterlebtes gibt[35a]) liegen weniger als 50 Jahre. Daß Justin über anerkannte philosophische Größen seiner Zeit so schlecht Bescheid weiß, kann man sich kaum vorstellen. Es kommt hinzu, daß das πεφονεῦσθαι auch in bezug auf Heraklit einen Irrtum darstellen würde (und eben diese doppelte Unrichtigkeit erregt unsern Verdacht). Das Heraklitbild der alten Apologeten ist, wie wir sahen, so ziemlich

dem entsprechen bei Justin die Worte λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ. [33]) Justin Martyr, The Dialogue with Trypho, London 1930. [34]) Nämlich des Laban. [35]) Statt χιλίοις καὶ πεντακοσίοις = ,αφ denkt Grabe an αρ = 1100, Ashton an ,αν = 1050. [35a]) Vgl. zum Problem zuletzt A. D. Nock, Conversion, Oxford 1933, S. 255 f.

das der Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit; von einem gewaltsamen Tode berichtet die andere, auf Heraklit eingehende Justinstelle[36] nichts, ebensowenig Athenagoras[37]; Tatian — typisch für ihn! — verweilt nicht ohne Behagen bei dem bekannten Klatsch, wonach Heraklit an der Kur starb, die er sich selbst gegen Wassersucht verordnet hatte[38] (vgl. auch den Mitadressaten unserer Apologie, Marc. Aur. 3, 3, 4). Eine Version, die irgendwie etwas von einer Hinrichtung des Philosophen wüßte, hat es nie gegeben[39]. Veil erwog, app. 7, 1 statt καὶ πεφονεῦσθαι vielmehr καὶ πεφυγαδεῦσθαι zu lesen — näher liegt doch wohl die Athetese[40] von καὶ πεφονεῦσθαι[41]: καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωικῶν δὲ δογμάτων . . . διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου μεμισῆσθαι [καὶ πεφονεῦσθαι] οἴδαμεν· Ἡράκλειτον μέν, ὡς προέφημεν, καὶ Μουσώνιον δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καὶ ἄλλους [οἴδαμεν][42]. Wenn im Anschluß an die erwähnte Justinstelle apol. 46, 3, die Heraklit als einen der μετὰ λόγου βιώσαντες und wegen Leugnung der heidnischen Götter neben Sokrates Verfolgten hinstellt, im § 4 von den ohne Vernunft lebenden φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων[43] die Rede ist, so konnte ein Textbearbeiter durch den Zusammenhang verleitet werden, dabei auch an Heraklit zu denken und auf die so verstandene Stelle apol. 46 diejenige in app. 7 abzustimmen. Schon bei einer früheren Gelegenheit (vgl. oben S. 123 Anm. 156) zeigte sich, daß die Textdiaskeuase andere, den gleichen Gegenstand behandelnde Stellen berücksichtigt und

[36]) Apol. 46, 3 καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον . . . Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς. [37]) Suppl. 31, 1 Ἡράκλειτος . . . τῆς Ἐφεσίων πόλεως ἠλαύνετο . . . καὶ Σωκράτους Ἀθηναῖοι θάνατον κατέγνωσαν. [38]) Ad Graecos 3, 1 τούτου (sc. Heracliti) . . . τὴν ἀμαθίαν ὁ θάνατος συνήλεγξεν· ὕδρωπι γὰρ συσχεθεὶς καὶ τὴν ἰατρικὴν ὡς φιλοσοφίαν ἐπιτηδεύσας βολβίτοις τε περιπλάσας ἑαυτὸν τῆς κόπρου κρατυνθείσης συνολκάς τε τοῦ παντὸς ἀπεργασαμένης σώματος σπασθεὶς ἐτελεύτησε. Die pseudoheraklitischen Briefe (5 u. 6) sind so freundlich, den ihnen gewiß bekannten weiteren Verlauf der Kur — so auch die Packung mit Kuhmist (zum Diogenesbericht vgl. jetzt Deichgräber, Philol. 47, 1938, S. 16f.) — dem Leser zu erlassen. [39]) Mit der Erzählung über das κυνόβρωτον γενέσθαι (Diog. L. 9, 4) soll man hier nicht kommen; das war nach Meinung des Neanthes das persönliche Pech des Heraklit: διὰ τὴν μεταβολὴν ἀγνοηθέντα. [40]) An eine Athetese in diesem Passus dachte auch Otto, der jedoch ὡς προέφημεν, als nicht zu apol. 46 passend, streichen will: er ist gerade an das falsche Wort geraten. [41]) Blickt man auf das Kapitel app. 7 im Ganzen, so vermißt man das πεφονεῦσθαι nach seiner Tilgung keineswegs. Im Gegenteil! § 3 soll gegenüber § 1 eine bewußte Steigerung darstellen, gleichwohl wird expressis verbis dort nichts von Ermordung gesagt (der Gedanke daran erscheint erst wieder app. 10, 8 und besonders 11, 1). [42]) Del. Schwartz. [43]) Das ist dort ganz allgemein gesagt und steht synonym neben ἄχρηστοι und ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ. Justin denkt wohl in erster Linie an Christus und Sokrates (zu letzterem vgl. apol. 5, 3 οἱ δαίμονες . . . ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτείνεσθαι sc. Socratem).

ihnen in ihrem Trieb nach Vervollständigung gelegentlich etwas entnimmt. Es ist nun wohl angebracht, von unserer jetzt gewonnenen Erkenntnis aus noch einen Blick auf den schon berührten Suidasartikel über Musonius zu werfen. Zeller (Ph. d. Gr.[5] III 1, S. 755 Anm. 3) mag recht haben, wenn er den Irrtum des Suidas aus Justin app. 7, 1 entstehen läßt — nur bot eben die zur Zeit des Suidas gängige Rezension hier nicht den echten Justin. Wir sahen, daß schon die zur Zeit des Euseb kursierenden Justintexte verschiedene Metaphrasen erfahren hatten: seitdem hat der Prozeß der Bearbeitung und damit auch Veränderung des Textes gewiß nicht stillgestanden.

Ich fasse zusammen: der richtig interpretierte und in den notwendigen Fällen emendierte Justin verdient es nicht, daß man bei ihm von »Schwäche des Denkens«[44], von »Geringfügigkeit der Studien« rede und ihm jede tiefere geistige Kultur abspreche (Geffcken S. 98 und 104). Mit vollem Recht hat Harnack (Lehrb. d. Dogmengesch.[4] 1909, I S. 505 Anm. 1) unter Bezugnahme auf Geffcken ausgesprochen, die übertriebene Herabsetzung der Platonkenntnis Justins sei einzuschränken. Daß Justin zuweilen aus Kompendien oder Florilegien zitiert haben mag, soll nicht geleugnet werden — ebenso sicher ist, trotz Geffckens gegenteiliger Anschauung (S. 103), daß man seine selbständige Platonlektüre nicht bestreiten darf[45]. Um nur eins zu nennen[46]: die Szenerie des Dialogus ist in deutlicher Anlehnung an den platonischen Protagoras gestaltet[47] — wie Justin auch nach

[44]) Über Form und Gedankenentwicklung ist seit Geffcken Wichtiges gesagt worden — besonders fördernd die Arbeit von Jehne (Diss. Leipzig 1914), was um so dankbarer anerkannt sei, als wir bei unsern kritischen Erörterungen uns mehrmals gegen sie wenden mußten. Jehne S. 128ff. hat bereits gezeigt, daß Geffckens Ausführungen über Justins »Unvermögen die richtige Form zu finden« (S. 101) viel zu weit gehen. Im einzelnen wäre dazu noch manches zu sagen — ich muß mich hier mit dem Hinweis auf Geffckens Paradestück apol. 25 begnügen. Wer die charakteristische, auf die erste Person Pluralis bezügliche Partizipienreihe von apol. 14, 2. 3 vor Augen hat (vgl. auch apol. 39, 3. 67, 1), wird schwerlich in apol. 25 eine »Entgleisung der Satzfügung« zugeben; entnimmt man dem κατεφρονήσαμεν für οἱ πάλαι σεβόμενοι ein ἡμεῖς, so ist alles in Ordnung, und τούτων wird man ganz natürlich, trotz Geffcken, auf die heidnischen Götter beziehen (erst nachträglich werde ich auf Stählins Bemerkungen im Anschluß an Pfättisch aufmerksam: PhW 38, 1918, Sp. 1230). [45]) Vgl. Puech, Les Apologistes S. 92ff., 95, Anm. 3 u. ö. [46]) Vgl. P. Keseling, RhM 75, 1926, 223ff., besonders 227; Hubík a. O. (siehe S. 90 Anm. 15) 8f. [47]) Nicht nur Verlauf des Gespräches und Zeichnung der Personen haben Gemeinsames, sondern es ergibt sich auch bei verschiedenen Einzelmotiven eine bemerkenswerte Ähnlichkeit: die Anhänger des Rabbi schwenken ebenso herum wie die des Sophisten (Plat. Prot. 315b ~ dial. 1, 1); wie Sokrates wird auch Justin, als er aufbrechen will, am Mantel festgehalten (Plat. Prot. 335d ~ dial. 9, 2). Das alles sind doch keine »Wanderstellen« (vgl. Geffcken S. 103 Anm. 4).

seiner Bekehrung die Philosophentracht beibehielt, so wahrt der Dialogus trotz seines ausschließlich religiös-christlichen Gehaltes bewußt das philosophische Kostüm.

(Abgeschlossen am 1. Dezember 1941.)

Das Rotas-Quadrat in Pompeji.

Von Bibliotheksdirektor i. R. Dr. **Carl Wendel** in Halle.
(Halle a. S., Birkenwäldchen 9.)

Das aus den 5 Wörtern *Rotas Opera Tenet Arepo Sator* zusammengesetzte Buchstabenquadrat, das sich vom 3. Jh. an bis auf den heutigen Tag in den mannigfachsten magischen Verwendungen nachweisen ließ[1], ist neuerdings auch zweimal in Pompeji gefunden und damit bis in die Zeit vor dem Jahre 79 n. Chr. hinaufgerückt worden. Während der erste Fund vom Oktober 1925 im Peristyl des Hauses des P. Paquius Proculus auf die rechte untere Ecke des Quadrates beschränkt ist[2] und infolgedessen erst mit Hilfe des zweiten vom November 1936 erkannt werden konnte[3], hat uns dieser zweite Fund nicht nur ein vollständiges Exemplar des Quadrates beschert, sondern mit ihm, von derselben Hand geschrieben, je zwei Zeilen, die ihm vorangehen und nachfolgen und eng mit ihm zusammengehören[4]. Die ganze Graffiti-Gruppe ziert die Säule LXI der großen Palästra westlich des Amphitheaters und hat folgenden Wortlaut:

SAUTRANE VALE
S Δ
ROTAS
OPERA
TENET
AREPO
SATOR
A N O
SAUTRANE VALE

[1]) Bequemste Zusammenstellung: S. Seligmann, Die Satorformel, in: Hessische Blätter für Volkskunde 13, 1914, 154—183. Übersehen hat er die aus dem 3.—4. Jh. stammende, 1868 entdeckte Wandinschrift eines römischen Hauses in Cirencester (Grafsch. Gloucester), die neuerdings Atkinson (vgl. Anm. 25) abgebildet hat. Jüngerer Fund: The Excavations at Dura-Europos. Prelim. Report V (1931/32) 1934, 159—161 (3 Exemplare). VI (1932/33) 1936, 486 (4. Exemplar). [2]) Notizie degli scavi 1929, 447. 449. [3]) Matteo Della Corte, Il crittogramma del Pater Noster rinvenuto a Pompei, in: Rendiconti della Pontif. Accad. Romana di arch. 12, 1936, 397—400. [4]) Derselbe in: Notizie degli scavi 15, 1940, 263—266 (Inschriften Nr. 137—141).

Das älteste uns bekannte Beispiel des Quadrates — es gehört, wie die Wände des Baues beweisen, ebenso wie das Bruchstück im Hause des Proculus der Periode des vierten Stils, also den letzten Jahrzehnten vor der Verschüttung an — bildet also das Kernstück eines Abschiedsgrußes, den ein pompejanischer Jüngling, der die Heimat aus irgendeinem Grunde verlassen mußte, für seinen Freund Sautranus[5] auf eine Säule der Palästra niedergeschrieben hat. Diese Tatsache schließt die von Franz Joseph Dölger[6] und Georg Stuhlfauth[7] vertretene Annahme aus, daß das Quadrat nichts anderes bedeute als was es auf den ersten Blick darstellt, nämlich ein besonders kunstvoll gebautes, in allen vier Richtungen lesbares Palindrom; denn in eine grammatische Spielerei hätte der scheidende Freund nicht kleiden können, was er dem zurückbleibenden zum Trost sagen wollte. Mit derselben Tatsache läßt sich aber auch die von Franz Cumont[8] ausgegangene, von Franz Dornseiff[9] übernommene und bis in die letzten Möglichkeiten durchgeführte Deutung des Quadrates als einer an die Vision des Ezechiel (Kap. 1. 9) anknüpfenden und nur für deren Kenner verständlichen Verfluchung Roms nicht vereinigen. Diese Deutung konnte schon bisher nicht für glückhaft gelten, denn der Engel hält ja bei Ezechiel nicht die Räder, sondern die zwischen ihnen lagernden glühenden Kohlen, und das Wesentliche an seiner Funktion ist nicht das vorübergehende Halten, sondern das Ausstreuen der Kohlen über Jerusalem; wirklich passend war also bei dieser Auslegung nur die Erwähnung des Streuers (*sator*), erträglich die der Räder (*rotas*) und ihrer Arbeit (*opera*), während das zentrale *tenet* aus dem Bilde fiel und *arepo* als Entstellung eines ad hoc gemachten *arripo* (der Raffer) geduldet werden mußte, sofern man

[5]) Den bisher unbekannten Namen Sautranus will Della Corte durch die Annahme einer schwer zu glaubenden Umstellung aus dem gleichfalls unbelegten Saturanus ableiten, offenbar, um dadurch den Anschluß an einen lateinischen Wortstamm zu gewinnen. Das richtige Verständnis des Namens hat mir der Breslauer Sprachvergleicher Franz Specht erschlossen. Nach dem Nachweis Wilhelm Schulzes, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen 1904 (Abhandl. d. Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. 5 Nr. 5) 62ff. reicht das etruskische Namenmaterial bis weit nach Campanien hinein. Nun kennen wir aus Aufschriften auf Totenurnen, die in Perugia und Umgebung gefunden sind, eine dort verbreitete Familie der Sautri (die Belege bei Schulze 225), und ein Zugehöriger der Sautri, etwa ein Freigelassener dieser Familie, würde den adjektivisch gebildeten Namen Sautranus führen können. Der Adressat des Graffito ist also nicht ein Zuwanderer aus dem Osten, sondern Angehöriger einer eingesessenen pompejanischen Familie. [6]) Ἰχθύς 5, 1932, 57—64, besonders 60. [7]) Pfälzisches Pfarrerblatt 38, 1938, 114. [8]) Rendiconti della Pontif. Accad. Romana di arch. 13, 1937, 7f. [9]) Das Rotas-Opera-Quadrat, in: ZNW 36, 1937, 222—238.

nicht zu der alten Verlegenheitsauskunft zurückkehren wollte, daß es ein unverständlicher Eigenname sei. Wenn das Quadrat jetzt in der Palästra einem Freunde zum Abschied vor Augen gestellt wird, damit er es immer wieder lese, dann kann sein verborgener Inhalt erst recht kein Fluch, sondern nur ein Segenswunsch sein, und damit wird das bestätigt, was seine ganze spätere Geschichte lehrt, daß ihm nämlich eine das Gute wirkende und das Böse abwehrende Kraft zugetraut wurde. Der neue Fund stützt also mittelbar, indem er andere Deutungen ausschließt, die im Jahre 1925 gleichzeitig und in wechselseitiger Unabhängigkeit von Felix Grosser[10] und Sigurd Agrell[11] gefundene Lösung des Rätsels: die 5 Wörter des Kryptogramms sind aus 25 Buchstaben (4 a, 4 e, 4 o, 4 r, 4 t, 2 p, 2 s, 1 n) gebildet, die, in eine andere Ordnung gebracht, zweimal die kreuzweise geschriebenen Worte PATER NOSTER (mit dem Schnittpunkt im N) und zweimal das aus der Apokalypse bekannte Gottessymbol AO ergeben. Darauf, daß das Wort TENET, das als drittes in der horizontalen wie in der vertikalen Reihe die Mitte einnimmt, innerhalb des Quadrates ein gleicharmiges Kreuz bildet und nach allen vier Seiten in das als *crux gammata* gewertete T, flankiert von A und O, ausläuft[12], lege ich kein Gewicht, da es sich aus dem Wesen des Kreuzwortquadrates ergibt, daß bei der Verwendung von 3 Wörtern immer das zweite, von 5 Wörtern das dritte, von 7 Wörtern das vierte usf. in der Form eines solchen Kreuzes erscheinen. Die Zurückführung des rätselhaften Quadrates auf ein Paternoster-Kreuz ist so überzeugend, daß sich ihr nur wenige Gelehrte — aus Gründen, deren Unzulänglichkeit später gezeigt werden soll — verschlossen haben[13]. Mit dieser Deutung ist das Quadrat aber auch so restlos erklärt, daß es nicht angeht, daneben noch die Cumontsche Anknüpfung an die Ezechiel-Vision für die Wahl der 5 Wörter bestehen zu lassen; dabei würde sich ja auch das Unmögliche ergeben, daß die segenspendende Paternosterformel eingehüllt wäre in eine Verfluchung Roms, die sich ihrerseits hinter

[10]) Ein neuer Vorschlag zur Deutung der sator-Formel, in: Archiv f. Religionswiss. 24, 1926, 165—169. [11]) Runornas talmystik 1927 (Skrifter utg. av Vetenskaps-Soc. i Lund 6) 31f. [12]) Vgl. Guill. de Jerphanion in: Recherches de science religieuse 25, 1935, 225 not. 102. Lietzmann in: Arch. Anzeiger 1937, 478. Cumont (vgl. Anm. 8) 6. 7. [13]) Dölger (vgl. Anm. 6). Jerphanion, Osservazioni sull' origine del quadrato magico »Sator arepo«, in: Rendiconti della Pontif. Accad. Romana di arch. 12, 1936, 401—404. Derselbe, Du nouveau sur la formule magique Rotas-Opera, in: Recherches de science religieuse 27, 1937, 326—335. Carl Watzinger in: Theol. Blätter 17, 1938, 118f. Stuhlfauth (vgl. Anm. 7), der jedoch neuerdings anders urteilt, vgl. Theol. Blätter 18, 1939, 210f. Adolfo Omodeo in: La Critica 38, 1940, 46 not. 3.

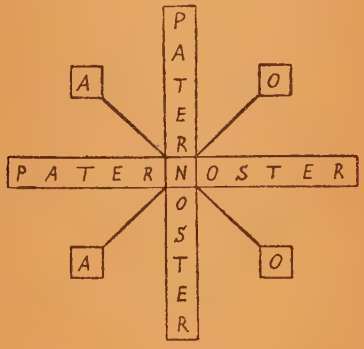
5 scheinbar harmlosen Wörtern versteckte. Das pompejanische Exemplar schließt endlich auch die Annahme eines jüdischen oder judenchristlichen Ursprungs des Quadrates aus, der Cumont und Dornseiff trotz ihrer Anerkennung des Paternosters zuneigen, denn innerhalb der Palästra konnten nur Bürgersöhne die Säulen bekritzeln, und Juden waren in Pompeji gewiß nicht eingebürgert. Es darf also gerade nach dem jüngsten Fund als endgültig erwiesen gelten, daß ein christlicher Grammatiker — vermutlich in Rom, wohin die kampanischen Städte lebhafte Beziehungen unterhielten — das kunstvolle Buchstabenquadrat verfertigt hat.

Diese neu gefestigte Erkenntnis muß uns nun auch die Buchstaben und Zeichen deuten helfen, die das Quadrat in der Palästra umgeben. Bei dem ANO, das dem Quadrate folgt, wird man mit Della Corte geneigt sein, an eine bereichernde Wiederaufnahme des in ihm enthaltenen AO zu glauben. Das N stellt aber dann gewiß nicht, was Della Corte als Meinung eines Freundes mitteilt, eine Kürzung für Nazarenus dar, denn nicht als Mann aus Nazareth, sondern nur als göttlicher Logos könnte Christus Anfang und Ende der Welt genannt werden. Jedenfalls liegt es näher, wie in A und O α und ω, so in N das ν, den 13. der 24 Buchstaben des griechischen Alphabetes, zu erkennen und die 3 Buchstaben als Symbol für Anfang, Mitte und Ende, für den apokalyptischen Gottesnamen ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, anzusetzen. Wenn das dreigliedrige Symbol auch in dieser Form bisher nicht nachgewiesen ist, so ist es doch im Grunde nicht verschieden von dem αμω, das Rabbinen des 3. Jh.s als אֱמֶת in das Hebräische übertragen und als Siegel Gottes erklärt haben[14]; auch die von Dornseiff gesammelten Alphabetreihen, die in der Mitte abbrechen wollen, enden bald mit dem μ (bzw. m) als letztem Buchstaben der ersten, bald mit dem ν (bzw. n) als erstem Buchstaben der zweiten Hälfte[15]. Ich möchte sogar noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, daß mit dem A und O auch das N dem Quadrate selbst entnommen ist, um durch die Wiederholung besonders betont zu werden. Denn die Verknüpfung des zweimaligen AO mit dem Paternoster-Kreuz hat man sich schwerlich so zu denken (wie es bisher immer geschehen ist), daß diese Buchstaben auf den Enden der Kreuzarme aufsitzen und sie über das Maß des Schönen hinaus verlängern, sondern so, daß sie in den leeren Feldern zwischen den Kreuzarmen stehen und die sie verbindenden Diagonalen durch das zentrale N laufen. So gewinnen wir ein Bild, das in der Anordnung

---

[14]) Vgl. Gerh. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT 1, 1933, 2f. [15]) Das Alphabet in Mystik und Magie 1922 (Stoicheia 7), Beispiele I 6. II 12. 14. III 6. IV 7.

seiner Elemente denen gleicht, die wir von späteren Grabplatten und Amuletten genugsam kennen.



Schwerer ist es, eine überzeugende Deutung für die dem Quadrat vorangehenden Zeichen zu finden. Als sicher kann nur gelten, daß mit dem Δ nicht das Delta in seinem Buchstabenwerte gemeint ist, da ja sonst die griechischen Buchstaben durch die entsprechenden lateinischen ersetzt sind, sondern in seiner geometrischen Form als Dreieck. Das Dreieck ist jedoch im außerchristlichen Gebrauch so vieldeutig und während des ganzen ersten Jahrtausends auf christlichem Gebiet so selten und obendrein z. T. zweifelhaft[16], daß man über seinen Sinn an dieser Stelle nur mit Vorsicht urteilen kann. Da hier weder das formbildende Weltprinzip der Pythagoreer noch das weibliche Prinzip in seinen vielfältigen Abwandlungen am Platze ist, liegt die Versuchung nahe, an die Dreiecksdarstellungen dreigestaltiger Götter auf ägyptischen Amuletten des 1.—2. Jh.s und auf dem Zaubertischchen von Pergamon[17] anzuknüpfen und in dem Dreieck ein Symbol der christlichen Trias Vater, Sohn und Geist zu sehen, wie es bereits Della Corte getan hat. Man kann gegen die Beziehung des Dreiecks auf die göttliche Dreiheit nicht geltend machen, daß die Christen gerade dieses Symbol bewußt abgelehnt haben[18]; das geschah erst in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus[19], und Sabas, der aus

[16]) Vgl. Stuhlfauth, Das Dreieck. Die Geschichte eines religiösen Symbols. 1937. Derselbe in: Theol. Blätter 18, 1939, 214—216. 224. G. B. de Rossi (in: J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 4, 1858, 514f. und Bullettino di arch. crist. 5, 3, 1892, 71) hatte nur 7 Beispiele christlicher Verwendung zusammentragen können, von denen sich eines als irrtümlich herausgestellt hat. [17]) Stuhlfauth, Dreieck 14—16. [18]) Das betont besonders Stuhlfauth in: Theol. Blätter 18, 1939, 224. [19]) Augustinus, Contra Faustum 20, 6: *cum omnium oculis rotundus effulgeat* (scil. *sol*) *eaque illi figura pro sui ordinis positione perfecta sit, vos eum triangulum perhibetis ... et his*

Kappadokien stammende Begründer der nach ihm benannten Laura südlich Jerusalems († 532), hat offenbar auf alte Überlieferung zurückgegriffen, als er dem Buchstaben Delta als geheimen Sinn einen Hinweis auf die Trinität zusprach[20]. Zu der göttlichen Dreiheit von Vater, Sohn und Geist haben sich die Christen ja schon von sehr früher Zeit an in der Taufformel (Mt 28 19 Did 7 1. 3) bekannt. Bei dem nun allein noch unerklärten S liegt es nahe, an *sanctus* zu denken, sofern man nicht im Zusammenhang des Abschiedswunsches ein einleitendes *salus* (*sit tibi per...*) vorziehen will.

Wenn das Rotas-Quadrat dadurch zustande gekommen ist, daß ein Grammatiker die Buchstabenelemente der beiden gekreuzten Paternoster, vermehrt um das zweimalige AO, in 5 aus je 5 Buchstaben bestehende Wörter so zusammenordnete, daß das 5. eine Umdrehung des 1., das 4. eine Umdrehung des 2. und das 3. in sich ein Palindrom darstellt, und wenn diese Beziehungen sich überdies genau so wiederholen, wenn man die Buchstaben der untereinander gesetzten Wörter statt in der horizontalen in der vertikalen Richtung verbindet, so hat er damit ein Kunststück vollbracht, mit dem sich im Bereiche des Altertums höchstens die Versspielereien des Optatianus Porphyrius messen können. Es wäre unbillig, wenn man verlangen wollte, daß diese 5 Wörter nun auch noch miteinander einen Satz bilden sollten. Das durfte man erwarten, solange der verborgene Sinn des Ganzen nicht erkannt war; jetzt verdient der Verfertiger des Quadrates unsere volle Anerkennung, wenn es ihm geglückt ist, 5 Wörter zu finden, die ohne grammatische Beziehung zueinander die schweren Bedingungen erfüllen, die ihnen im formalen Zusammenhang des Quadrates, für das die Elemente im voraus gegeben waren, auferlegt sind. Wir brauchen also dem Säemann nicht mehr zuzumuten — was zahlreiche Gelehrte unbedenklich getan haben —, daß er bei seiner wichtigen Tätigkeit noch irgendwelche Räder mit Mühe hielte oder dergleichen,

---

obscaenissimis pannis vestris conamini adsuere ineffabilem trinitatem, dicentes patrem in secreto quodam lumine habitare, filii autem in sole virtutem, in luna sapientiam, spiritum vero sanctum in aere. Das Dreieck ist hier nicht Symbol der Trinität, sondern der Sonne, in der die δύναμις des Sohnes ihren Sitz hat. Vgl. auch 20, 2.

[20]) A. Hebbelynck, Les Mystères des lettres grecques d'après un ms. copte-arabe de la Bibl. Bodléienne d'Oxford, in: Le Muséon N. S. 1, 1900, 5—36. 105—136. 269—300. 2, 1901, 5—33. 369—414. Hier erörtert Sabas (1, 112—129, vgl. auch 2, 17. 21) die symbolische Bedeutung des Delta, das ihm einerseits das Universum (τὸ ὁλόκληρον, ἡ ὁμάς), andererseits die Dreieinigkeit darstellt. Die große Ausführlichkeit, mit der Sabas die erste Deutung behandelt, scheint mir darauf hinzuweisen, daß diese von ihm selbst gefunden ist, während er die mit ihr konkurrierende zweite Deutung als Traditionsgut weitergibt.

sondern können vollauf befriedigt sein, wenn wir jedes der 5 Wörter im lateinischen Sprachschatz nachgewiesen haben. Da bietet uns allerdings das aus der lateinischen Literatur nicht belegbare Wort *arepo* eine Schwierigkeit. Wäre es »eine völlig sinnlose Wortbildung«[21], so würde die Schönheit des Quadrates eine starke Einbuße erleiden. Zu diesem Verzicht sind wir aber durchaus nicht gezwungen. Seit Charles Wescher[22] im Parisinus graec. 2511 Bl. 60 v. nicht nur eine griechische Transkription, sondern auch eine griechische Übersetzung der 5 Wörter des Quadrates gefunden hat (ὁ σπείρων, ἄροτρον, κρατεῖ, ἔργα, τροχούς), wissen wir, daß ein Byzantiner das Wort *arepo* für eine lateinische Bezeichnung des Pfluges gehalten hat. Diese Kenntnis kann der Spätling nicht aus sich selbst haben, sondern er muß die einwandfreie Übersetzung aller 5 Wörter aus einer alten Vorlage übernommen haben. Man hat längst gesehen, daß *arepo* = ἄροτρον zusammengehört mit dem von Gregor von Tours und anderen späten Schriftstellern des Westens oft gebrauchten Worte *arepennis*, das nach Columella ein keltisches Feldmaß von der Größe eines *semiiugerum*, eines halben römischen Morgens, bedeutet[23]. Daß ein Feldmaß seinen Namen vom Pflügen erhält, ist ein oft wiederholter Vorgang; wir brauchen nur den deutschen «Morgen» (was der Bauer an einem Morgen pflügen kann) und das römische *iugerum* (was mit einem *iugum* Ochsen an einem Tage gepflügt wird) zum Vergleich heranzuziehen. Wenn der keltische *arepennis* nur die halbe Größe des römischen Morgens hatte, so war der *arepo* eben ein unvollkommeneres Gerät als der römische Pflug. Der keltische Ursprung des Wortes *arepo* beweist nun nicht etwa ein Gleiches für das ganze Quadrat[24], denn der Grieche, der zuerst die Übersetzung ἄροτρον beifügte, hat sich gewiß nicht von einem Kelten, sondern von einem Römer belehren lassen, und Columella, ein Zeitgenosse des Quadratkünstlers, stammte aus Gades, besaß Güter in Latium und Etrurien und lebte vorwiegend in Rom, hat also das Wort *arepennis*, das er zuerst bezeugt, auch nicht unmittelbar einer keltisch redenden Umgebung abgelauscht. Es ist ja auch angesichts der frühen und engen Berührung römischer Kolonisten mit den keltischen Bewohnern Oberitaliens nicht verwunderlich, daß keltische Wörter ihren Weg in den lateinischen Sprachschatz genommen haben; bei dem Worte *arepo* brachte es seine Bedeutung mit sich, daß es im Bereich der Bauern-

[21]) Stuhlfauth (vgl. Anm. 7). [22]) Bulletin de la Société Nat. des antiquaires de France 1874, 152—154. [23]) Res rustica V 1, 6: *at Galli candetum appellant in areis urbanis spatium centum pedum, in agrestibus autem pedum CL, [quod aratores candetum nominant] semiiugerum quoque arepennem vocant.* [24]) So z. B. Jerphanion in: Rech. de science relig. 25, 1935, 192.

sprache blieb, ohne in die Schriftsprache aufzusteigen. Mit vollem Recht ist außer *arepennis* auch *arepo* von Alfred Holder in den Altkeltischen Sprachschatz (1, 1896, 205f.) und von Friedrich Vollmer in den *Thesaurus linguae Latinae* (2, 1900/06, 506) aufgenommen worden.

Die Vorlage, aus deren Buchstaben-Elementen der christliche Grammatiker das vierfache Palindrom gebildet hat, muß entweder genau in der erschlossenen Form oder doch in einer ähnlichen tatsächlich in Gebrauch gewesen sein[25]. Dieser Forderung ist noch nicht damit Genüge geschehen, daß wir das frühe Vorhandensein einer lateinischen Übersetzung des Vaterunsers und die frühe Geltung des Kreuzes als christlichen Kultsymbols anerkennen, sondern wir müssen darüber hinaus zugestehen, daß man in derselben frühen Zeit auch bereits dem Kreuz und dem Vaterunser — jedem für sich und erst recht beiden vereinigt — eine magische Kraft zugesprochen hat. Denn wenn das geheimnisvolle Quadrat von seinem ersten Auftreten an bis auf den heutigen Tag den, der es besitzt, gegen das Böse in allen Gestalten zu schützen fähig ist, so verdankt es diese seine Macht doch nur den beiden Dingen, die in ihm verborgen liegen und aus der Verborgenheit heraus wirken: dem Symbol des Kreuzes und den das ganze Gebet vertretenden Anfangsworten des Paternosters. Die Kraft dieser beiden Hauptstücke wird noch durch den mystischen Gottesnamen AO verstärkt; daß dieser Name für wirksam galt, würde dann besonders verständlich sein, wenn schon vor der Johannes-Apokalypse ein Wort in der Art von Apc 1 8 21 6 bekannt gewesen wäre, in dem Gott selbst sich τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ nennt[26].

Die Christen, in deren Mitte das Quadrat entstanden ist, müssen also Amulette gekannt und getragen haben, die entweder das Bild eines Kreuzes oder Worte des Vaterunsers oder beides miteinander zeigten — mit oder ohne Hinzufügung des AO-Symbols, das auf den Amuletten selbst die durch die auf Amuletten und Grabsteinen erhaltenen Beispiele empfohlene griechische Form gehabt haben mag, die innerhalb des Quadrates in die lateinische umgesetzt werden mußte. Diese Schlußfolgerung steht im ganzen wie in jedem einzelnen ihrer Teile in so starkem Widerspruch zu dem, was wir bisher für ge-

[25]) Die Schlußfolgerungen, die sich aus der Grosser-Agrellschen Deutung des Quadrates ergeben, sind bisher am ausführlichsten behandelt worden von Donald Atkinson, The Sator-Formula and the Beginnings of Christianity, in: Bull. of the John Rylands Library 22, 1938, 419—434. [26]) Atkinson 432f. vermutet, daß Christus in einem verlorenen, aber dem römischen Verfertiger des Quadrates ebenso wie dem Verfasser der Apokalypse bekannten Logion Gottvater oder sich selbst das α und ω genannt habe.

sicherte Erkenntnis gehalten haben, daß hauptsächlich um ihretwillen die oben (Anm. 13) genannten Gelehrten die Grosser-Agrellsche Auflösung des Quadrat-Rätsels abgelehnt haben. Da zur Zerstreuung der Bedenken hier weder eine Geschichte der Kreuzesverehrung[27] noch eine Geschichte des Vaterunsers gegeben werden kann, müssen wir uns damit begnügen, auf einige Momente hinzuweisen, die eine magische Verwendung beider vor dem Jahre 79 wahrscheinlich, mindestens möglich erscheinen lassen. Wenn Barnabas 12 2-4 die Geschichte vom Kampf der Israeliten mit den Amalekitern Ex 17 8ff. so auslegt, daß Moses dadurch den Sieg herbeigeführt habe, daß er durch Ausbreiten der Arme den τύπος σταυροῦ bildete, so ist es eben das Kreuzzeichen selbst, dem die sieghafte Kraft innewohnt. Daß der Träger dieses Zeichens vor dem Verderben geschützt ist, hat man frühzeitig bei Ezechiel bestätigt gefunden, wo der Engel 9 4 die Jahwe-Treuen kennzeichnet, um sie dem allgemeinen Strafgericht zu entziehen. Das תָּו, das er ihnen auf die Stirn drückt, ist schon für Tertullian (Adv. Marcion. 3, 22) und Origenes (z. d. St., ed. de la Rue-Lommatzsch XIV 209) *ipsa littera Graecorum Tau, nostra T, species crucis* bzw. ὁ ταῦ σταυροῦ χαρακτήρ[28]. Origenes sieht darin auch bereits eine Vorwegnahme des Kreuzzeichens, das die Gläubigen auf die Stirn zu setzen pflegen οὐτινοσοῦν προκαταρχόμενοι πράγματος. Für Tertullian gehört das Kreuzschlagen zur ältesten christlichen Sitte, die unbedingt befolgt wird, obwohl sie in der Schrift nicht ausdrücklich angeordnet ist (De corona 3): *ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus*[29]. Auch der Kreuzabdruck auf einer Wand der Casa del Bicentenario in Herculanum, den Maiuri 1938 entdeckt hat[30], beweist uns den Glauben an eine schützende Kraft des Kreuzes.

---

[27]) Darüber vgl. besonders: Max Sulzberger, Le symbole de la croix et des monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens, in: Byzantion 2, 1925, 337—448. Adolfo Omodeo, La croce d'Ercolano e il culto precostantiniano della croce, in: La Critica 38, 1940, 45—61. [28]) Es ist ein merkwürdiges, aber doch wohl nur zufälliges Zusammentreffen, daß der Buchstabe Taw in der ältesten uns bekannten phönikischen Schrift, der der Aḥiram-Inschrift, die Form eines stehenden oder liegenden Kreuzes hat; vgl. Hans Bauer, Der Ursprung des Alphabets 1937 (Der Alte Orient 36, 1/2) 21. [29]) Weiteres zur Geschichte des Kreuzzeichens bei F. J. Dölger, Sphragis 1911 (Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums 5, 3/4) 171—183. [30]) Amedeo Maiuri, La croce di Ercolano, in: Rendiconti della Pontif. Accad. Romana di arch. 15, 1939, 1—26. Einen ersten deutschen Bericht gab Lietzmann in der Deutschen Allgem. Zeitung vom 25. Febr. 1940 (Nr. 95/96) Beibl. 1. Es wird immer wieder der Versuch gemacht, der nächstliegenden Deutung des Kreuzes als christ-

lichen Symbols auszuweichen, um die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen, die uns in manchen Punkten zum Umlernen zwingen, nicht anerkennen zu brauchen. Die vollständigste Sammlung aller Bedenken, die sich gegen die christliche Deutung geltend machen lassen, hat kürzlich G. de Jerphanion vorgelegt (La Croix d'Herculanum? in: Orientalia christiana periodica 7, 1941, 5—35), aber auch er weiß ihr keine bessere entgegenzusetzen als die, daß das hölzerne Kreuz die Unterlage für einen ähnlich geformten sakralen Gegenstand heidnischer Art gebildet habe, etwa eine *ascia*, wie wir sie aus der keltischen Religion kennen (25—32). Für die Anschwellung der Arme des im übrigen lateinisch geformten Kreuzes an den vier Enden bringt er (16, 2) eine Anzahl von Parallelen, besonders aus dem Osten, von denen keine einer früheren Zeit als dem 5. Jh. angehört. Weit höher hinauf kommen wir aber meines Erachtens mit dem gleichgestalteten Kreuz, das sich am Akropolishügel der makedonischen Stadt Philippi mitten unter den Felsreliefs und genau wie diese in ein dazu vorbereitetes vertieftes Feld eingegraben gefunden hat; über dieses Kreuz und alle anderen früheren Spuren des Christentums in Philippi vgl. Paul Collart, Philippes ville de Macédoine 1937 (Travaux et Mémoires de l'École franç. d'Athènes 5) 456—471. Da die übrigen Reliefs die von den römischen Kolonen der Stadt verehrten Götter darstellen, kann auch das Kreuz hier nur als Kultsymbol gemeint sein. Ich sehe daher auch keinen Grund, der uns methodisch berechtigen könnte, es zeitlich später als die Götterreliefs anzusetzen, die dem 1. und 2., höchstens noch dem Anfang des 3. Jh.s angehören (Collart 391), falls nicht etwa der örtliche Befund auf eine nachträgliche Einmeißelung hinweist — worüber die vorliegenden Fundberichte nichts aussagen. Außer diesem Kreuz (Inv.-Nr. 312, abgebildet Collart Taf. LXXXIII 1) zeigt die Akropoliswand noch ein zweites in der lateinischen Form, das nur mit einfachen Strichen eingeritzt ist und die vier Arme mit kleinen Querstrichen abschließt, die offenbar dazu dienen sollen, die hier nicht darstellbare Anschwellung der Enden zu ersetzen (Inv.-Nr. 150). Mit dem ersten Kreuz stimmt in der Form genau das Kreuz überein, das zusammen mit einer Taube in einen vom Isis-Tempel stammenden Block eingemeißelt ist, der in christlicher Zeit das Südost-Tor der Stadt als φυλακτήριον schützen sollte (abgebildet in: Bulletin de correspondance hellénique 53, 1929, 86). Das lateinische Kreuz mit verstärkten Enden ist also eine besonders frühe Form des christlichen Symbols. Von dieser Erkenntnis aus verdienen auch die älteren Kreuzfunde von Pompeji, auf die man wegen ihrer Unsicherheit nicht mehr Bezug zu nehmen pflegt, erhöhte Beachtung. Das Kreuz in Flachrelief auf weißem Stuck, das 1813/14 im Verkaufsraum der Bäckerei in der Casa di Pansa gefunden und 1824 von F. Mazois (Les Ruines de Pompéi 2, 88) veröffentlicht wurde (daher wiederholt von Della Corte, Rendiconti della R. Accad. di archeol., lettere e belle arti della Soc. R. di Napoli 19, 1939, 25), aber wenige Jahre später völlig verwitterte, zeigt in der freien Wiedergabe des Stechers deutlich die verstärkten Enden des Querbalkens, während das untere Ende des Längsbalkens wie der Handgriff eines Gerätes in eine runde Schwellung ausläuft. Durch das zweite Kreuz von der Akropoliswand in Philippi wird schließlich auch der christliche Charakter des rohen Graffitos an der Außenmauer des Amphitheaters bestätigt, der, in einfachen Linien eingeritzt, die drei kurzen Kreuzenden durch kleine Querstriche abschließt und sich am unteren Ende dreifach gabelt, d. h. an die Mittellinie beiderseits im spitzen Winkel noch je einen Strich ansetzt, wodurch vielleicht gleichfalls eine Verdickung angedeutet werden sollte. Dieser Graffito ist 1861 ge-

Es scheint mir nämlich unmöglich, daß das Holzkreuz, das diese Spur hinterlassen hat, wie man anzunehmen pflegt, zur Zeit einer Verfolgung, etwa der neronischen des Jahres 64, von feindlicher Hand herausgerissen worden sei, während sein Verehrer in Haft genommen wurde, denn dann könnte man nicht begreifen, warum der neue Bewohner der Kammer die deutliche Kreuzspur in den folgenden Jahren nicht beseitigt, ja nicht einmal den darunter befindlichen Holzschrank, der beiseite geschoben war, um die Entfernung des Kreuzes zu ermöglichen, an seinen ursprünglichen Platz zurückgestellt haben sollte. Alles erklärt sich dagegen aufs beste, wenn der Gläubige selbst im Augenblick der Katastrophe, als sich die Massen des Schlammstroms vom Vesuv herab auf die Stadt zu bewegten, um alles Leben unter sich zu begraben, das Kreuz an sich gerissen hat, das ihm in der höchsten Not Schutz gewähren sollte[31].

Daß wir Anhängekreuzchen bisher erst aus dem 4. Jahrhundert kennen[32], bedeutet diesen Zeugnissen gegenüber wenig, da sich solche Dinge überhaupt nur selten zu erhalten pflegen. Am meisten muß uns zunächst befremden, daß das Vaterunser schon wenige Jahrzehnte nach dem Tode Jesu zu einem φυλακτήριον herabgewürdigt worden ist. Auch hier gehört das älteste bisher bekannte Beispiel seiner magischen Verwendung, eine beschriftete Tonscherbe aus Megara, die als Haussegen gedient zu haben scheint, erst dem 4. Jh. an[33]; aber für Menschen, die im magischen Denken befangen waren, lag es doch von vornherein außerordentlich nahe, gerade von dieser Gebetsformel, die Gott selbst geoffenbart hatte, eine zwingende Wirkung zu erwarten[34].

---

funden und in einem Holzschnitt veröffentlicht von Raff. Garucci in: La Civiltà cattolica X 12, 1879, 211—213. Da das Kreuz gerade in eine Mauer des Amphitheaters eingeritzt ist, darf man es vielleicht in Verbindung bringen mit dem Bruchstück des magischen Quadrates, das in demselben Peristyl im Hause des Paquius Proculus an die Wand gemalt war, das uns die schönsten Gladiatoren-Zeichnungen bewahrt hat. Ob sich dann der Christ oder die Christen unter den Gladiatoren oder in der Familie des gladiatorenfreundlichen Besitzers befunden haben, bleibt natürlich ungewiß. [31]) Die Entfernung des Kreuzes durch den Gläubigen selbst hat jetzt auch Heinrich Fuhrmann in seinem Bericht über den Fund (Jahrb. d. Deutschen Arch. Inst. 55, 1940, 500—510) als eine Möglichkeit neben der anderen erwähnt. [32]) Vgl. F. J. Dölger, Das Anhängekreuzchen als φυλακτήριον, in: Antike und Christentum 3, 1932, 81—100. An das Paternoster-Kreuz erinnert besonders ein Beispiel (94), das die Buchstaben eines zweimaligen ἰχθύς kreuzweise so anordnet, daß sie sich im θ schneiden. [33]) Rud. Knopf, Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers, in: Mitt. d. Deutschen Arch. Instituts. Athen. Abt. 25, 1900, 313—324. Derselbe in: ZNW 2, 1901, 228—233. Andere Beispiele bei Erik Peterson, Εἷς θεός 1926 (Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. NT. N. F. 24) 53f. [34]) Vgl. Knopf in: Athen. Mitt. 322.

Eine Anknüpfung boten hier auch die Gebetsriemen der Juden, die Tĕfillin, die mit ihren verborgen anhängenden 4 Abschnitten aus der Tora so allgemein als schutzkräftig angesehen wurden, daß sie vom Evangelisten (Mt 23 5) φυλακτήρια genannt werden konnten[35]. Da es beim Zauber, wenn er kräftig sein soll, neben den geheimen Symbolen und den richtigen Worten auch auf den richtigen Gottesnamen ankommt, so empfahl sich das AO besonders dann, wenn es, wie wir schon für möglich hielten, als eine Selbstbezeichnung Gottes bekannt war.

Eine weitere Voraussetzung des Quadrates ist offenbar die, daß man die in ihm verborgenen Worte und Symbole vor der heidnischen Öffentlichkeit geheim halten wollte. Auch dieser Rückschluß hat den Gegnern der Paternoster-Deutung als Grund für deren Ablehnung dienen müssen, da eine Arkan-Disziplin erst aus der Zeit der großen Verfolgungen bekannt und auch dann erst verständlich sei. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß sich das Christentum von seinem ersten Auftreten an gegen die schwersten persönlichen Verunglimpfungen seiner Anhänger und die sinnlosesten Mißdeutungen seiner Lehren und Riten zu verteidigen gehabt hat, so daß ein latenter Verfolgungszustand schon im ersten Jahrhundert dauernd gegeben war. Wenn Nero im Juli 64 aus der bunt gemischten Bevölkerung Roms gerade die Christen herausgriff, um ihnen die Schuld an dem großen Brande zuzuschieben, so tat er das ja nur deshalb, weil er damit die Zustimmung der großen Menge zu finden hoffte, die diesem *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (Suetonius, Nero 16), diesen *per flagitia invisi*, diesen *sontes et novissima exempla meriti* (Tacitus, Annales 15 44) alle Verbrechen zutrauen und alle qualvollen Strafen gönnen würde. Dieselbe Beurteilung der Christen finden wir auch bei Titus, der sich im Jahre 70 zur Zerstörung des Tempels entschloß, um dadurch nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Religion tödlich zu treffen[36]. Sie geht aber in Rom nachweislich bis in die Zeit des Kaisers Claudius (41—54) zurück, denn die lakonische Notiz Suetons (Claudius 25) *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* bezieht sich gewiß auf Unruhen, die unter

[35]) Auf diese Parallele hat mich Otto Eißfeldt aufmerksam gemacht. [36]) Tacitus, Historiarum fgm. 2 (Sulpicius Severus, Chron. II 30, 6): *fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse, an templum tanti operis everteret. etenim nonnullis videbatur aedem sacratam ultra omnia mortalia illustrem non oportere deleri, quae servata modestiae Romanae testimonium, diruta perennem crudelitatis notam praeberet. at contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant, quo plenius Iudaeorum et Christianorum religio tolleretur; quippe has religiones, licet contrarias sibi, isdem tamen ab auctoribus profectas; Christianos ex Iudaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram.*

der zahlreichen Judenschaft der Stadt durch die Predigt des Evangeliums ausgebrochen waren; daß in Rom so früh eine Christengemeinde bestanden hat, beweist uns ja der zur Zeit des Römerbriefes ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν (15 23) bestehende Wunsch des Apostels, sie zu besuchen, und die Ersetzung des den Römern unverständlichen Ehrentitels Χριστός durch den landläufigen Sklavennamen Χρηστός war in den ersten Jahrhunderten gang und gäbe[37]. Gerade die römischen Christen, in deren Kreis der Verfertiger des Quadrates zu suchen ist, hatten also, schon ehe die großen Verfolgungen einsetzten, Grund genug, ihren christlichen Glauben nicht offen zur Schau zu tragen. Zu dem Motiv der Vorsicht mag aber noch ein anderes hinzugekommen sein. Wenn ein Ungläubiger die heiligen Worte und Symbole kennen lernte, so konnte er sich der in ihnen liegenden magischen Kräfte unrechtmäßiger Weise bedienen; das sie verhüllende Quadrat reizte nicht zum Mißbrauch und wirkte nach der ursprünglichen Auffassung vermutlich auch nur zugunsten dessen, der sich bei seiner Anwendung des verborgenen Gehaltes bewußt war.

Das führt uns zu einer letzten Frage: wie erklärt sich bei der Annahme, daß die 5 Wörter des Quadrates isoliert nebeneinander stehen und nie einen zusammenhängenden Satz haben bilden sollen, die Tatsache, daß man in den ersten 3 Jahrhunderten (in Pompeji, Dura-Europos und Cirencester) das Wort *rotas* voranstellt, während in der Masse der Vorkommen vom 4. Jh. ab das Wort *sator* die Führung hat? Die Antwort ist gerade von unserer Voraussetzung aus leicht zu geben. Als man den geheimen Sinn des Quadrates nicht mehr kannte und nur noch den Glauben an die ihm innewohnende Kraft weiterzugeben imstande war, da empfand man das Bedürfnis, in den 5 Wörtern selbst einen Ausspruch, wenn auch von orakelhafter Dunkelheit, zu suchen. Dazu war aber nach den Regeln der lateinischen Sprache das erste Erfordernis, daß man einen Nominativus als Subjekt an die Spitze stellte, d. h. die Reihe der 5 Wörter umkehrte und mit *sator* beginnen ließ.

Die magischen Vorstellungen, die sich in den neuen Funden von Pompeji und Herculanum wirksam zeigen, liegen in einer anderen Ebene als die Gedankenwelt der Apologeten und der Mehrzahl der apostolischen Väter. Aber gerade dieser Umstand macht uns die Funde so wertvoll, daß sie uns nicht lehren, was in italischen Provinz-

[37]) Vgl. besonders Tertull. Ad nat. I 3. Apol. III 5. Lactant. Inst. div. IV 7, 4—5. Die christlichen Schriftsteller benutzen das Mißverständnis ihrer heidnischen Gegner gern, um auf den schon im Namen der Christen enthaltenen Hinweis auf ihre χρηστότης, ihre *suavitas* anzuspielen; vgl. außer Tertullian a. O. Iustin. Apol. 4, 5. 46, 4. Theophil. Ad Autol. I 1. Clem. Alex. Protr. XII 123. Strom. II 4, 18.

städten vor dem Jahre 79 gepredigt wurde, sondern was die Masse des Volkes glaubte, was in den Gemütern schlichter Leute wirklich lebendig war. Und da müssen wir allerdings feststellen, daß die Herrschaft des Dämonenglaubens, die Jesus vorgefunden hatte, ungebrochen fortdauerte, wenn man auch in den Symbolen, Gottesnamen und Gebetsformeln der neuen Religion mächtigere Schutz- und Trutzwaffen gegen die bösen Geister zur Verfügung zu haben wähnte als die Anhänger irgendwelcher anderen Kultgemeinschaften.

(Abgeschlossen am 20. November 1941.)

Oracula Sibyllina I/II.

Von Oberstudiendirektor Dr. **Alfons Kurfess** in Linz a. Rh.
(Linz a. Rh., Adolf Hitlerstr. 8.)

Die beiden ersten Bücher »Sibyllinischer Weissagungen«, die eine Einheit bilden, stellen sich nach den neuesten Forschungen als eine von einem Christen interpolierte und umgearbeitete jüdische Urschrift[1] dar. Denkt Geffcken (a. O. S. 47/53) schon von der Grundschrift gering, so spricht er besonders geringschätzig von dem christlichen Bearbeiter, der seine Verse schlecht und recht aus anderen

[1]) H. Dechent, Über das 1., 2. und 11. Buch der Sibyllinischen Weissagungen (Jenaer Diss. Frankfurt a. M. 1873) hat folgendes zusammenhängendes Ganzes zu erweisen gesucht: I 1—323, II 6—33, 154—330 (außer 179—184, 190—192, 242—252, 265 [?], 312/13, 326/27 [?]). In der Besprechung dieser Dissertation in Fleckeis. Jb. 109 (1874) 629/36 stimmt B. Badt diesem Ergebnis zu; nur sucht er noch die Verse II 246—252 als spezifisch jüdisch, also ursprünglich zu erweisen. Dem gegenüber bedeutet die Feststellung von Joh. Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib. (TU. N. F. VIII, 1: Leipzig 1902) S. 50, wo er nur II 6—44, 154—176, 187—199, 214—237 der jüdischen Eschatologie zuschreibt, einen Rückschritt. Über den Sündenkatalog II 255—283 äußert er sich (S. 52) zurückhaltend, plädiert aber schließlich für christlichen Ursprung. Für den Abschnitt II 34—153 habe ich in der ZNW 1939, 171 ff., den Nachweis versucht, daß der Sibyllist für die benutzten Verse des Ps.-Phokylides ein vollkommeneres und besseres Exemplar benutzt habe, als die sonstige Überlieferung bietet. Im übrigen halte ich diesen Abschnitt für jüdisch trotz des ἁγνὸς Χριστός (II 45), das ebenso gut auf den jüdischen Messias gehen kann (vgl. Ps. 2): מְשִׁיחַ יְהוָה und zugleich נְזִיר. Schon Alexandre (vgl. Dechent S. 17) hatte betont, daß II 34—153 ein Ganzes bildet, also entweder ein einheitlicher Einschub oder, wie Alexandre glaubt, echt. Immerhin ist eine christliche Überarbeitung nicht ausgeschlossen (vgl. die Hervorhebung der παρθενία 48 und des Martyriums 46). Im Ps.-Phokylides ist der einzige christlich interpolierte Vers II 65 ἀγάπην (statt πίστιν). Weiteres bei Dechent S. 16.

Büchern, hauptsächlich aus dem 8. Buch, zusammengestoppelt habe[2]. Sind die Interpolationen wirklich so töricht und stümperhaft, wie uns Geffcken glaubhaft machen wollte?

Im folgenden sollen die wichtigsten Parallelstellen *sine ira et studio* auf ihre Ursprünglichkeit nachgeprüft werden. Wenn Geffcken (a. O. S. 48) schreibt, Badt habe den einen Irrtum Dechents berichtigt, daß er an den vielen Stellen, an denen das 8. Buch mit dem 1. und 2. übereinstimme, die Priorität des 8. bewiesen habe, so stimmt das nicht ganz. Vielmehr sucht Badt die Priorität des 1. Buches in den jüdischen Partien zu erweisen, dagegen glaubt er, daß der christliche Bearbeiter und Interpolator das 8. Buch benutzt habe. Ich behandle die in Frage kommenden Stellen am besten der Reihe nach.

1. I 22f. heißt es nach einer ziemlich getreuen Darstellung des 1. Kapitels der Genesis:

καὶ τότε δὴ μετέπειτα πλάσεν πάλιν ἔμπνοον ἔργον
εἰκόνος ἐξ ἰδίης ἀπομαξάμενος νέον ἄνδρα.

Dagegen VIII 265f. spricht Gott zu seinem Sohne:

εἶπεν ὁ παντοκράτωρ· 'ποιήσωμεν, τέκνον, ἄμφω
εἰκόνος ἡμετέρης ἀπομαξάμενοι βροτὰ φῦλα'.

Dazu bemerkt Dechent (S. 8): »Jenes ist der einfache ATliche Standpunkt; die christliche Exegese des patristischen Zeitalters aber fordert durchweg in der Stelle Gen 1 26 einen Hinweis auf die Trinität.« Dazu Badt (S. 630): »Dies wäre indes bloß ein Beweis der verschiedenen Standpunkte beider Autoren, während eine nähere Vergleichung der Stellen VIII 266 und I 23 jenes als eine ungeschickte und sprachlich ungenaue Benutzung von diesem erweist... Wir meinen, nicht nur der mit dem Singular εἰκόνος ἐξ ἰδίης verbundenen Plural, sondern auch die Änderung βροτὰ φῦλα wegen des störenden Epithetons νέον im 1. Buch beweist die Priorität des 1. Buches und dessen Benutzung des 8.«

2. I 31ff. lesen wir nach der Schöpfung des Weibes:

ὃ δέ μιν κατιδὼν μέγα θυμῷ
θαῦμ' ἔχεν ἐξαίφνης, κεχαρημένος, οἷον ὁρᾶτο
ἀντίτυπον μίμημα, σοφοῖς δ'ἠμείβετο μύθοις
αὐτομάτως[3] ῥείουσι.

»Hier passen zum Ausdruck des Staunens über ein plötzlich erblicktes

[2]) Für die metrischen Unebenheiten (vgl. Geffcken, Ausgabe zu I 86) macht Rzach wohl mit Recht die schlechte Überlieferung verantwortlich (Gött. Gel. Anz. 1904, 217ff.). Vgl. hierüber einen demnächst in der Mnemosyne erscheinenden Artikel. [3]) So mit Badt (statt αὐτομάτοις).

'leibhaftig Ebenbild' diese Worte ganz gut in den Zusammenhang und sind auch nicht ohne eine gewisse Anmut gewählt. Anders schon, in mystischer, vielleicht auch infolge Texteskorruption unverständlicher Weise auf Christi Natur deutend, VIII 270 ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν, und deutlicher auf Christus — hier schon gewissermaßen typisch — angewendet I 333 ἀντίτυπον μίμημα φέρων. Diese Stelle erweist nicht nur die Priorität der Bearbeitung des Urgedichtes durch den Verfasser des 8. Buches vor der im gegenwärtigen 1. und 2. Buch vorliegenden, sondern verrät auch die Bekanntschaft dieses jüngeren Überarbeiters mit dem älteren, eine Tatsache, der das Schwanken der Kritiker zwischen der Priorität von Buch 8 und der von Buch 1 und 2 erklärt, da sie in den beiden ersten Büchern oft Stellen fanden, die sich als ursprünglich auswiesen im Vergleich zum 8. Buch, andere Stellen aber auch — und diese in der jüngeren Bearbeitung —, welche aus dem 8. Buch in die beiden ersten übergegangen zu sein scheinen« (Badt a. O.)[4]. Ich halte für die natürliche Reihenfolge: I 33 > I 333 > VIII 270.

3. I 39ff. — — — — τοὺς δὲ μάλ' αἰνός
ἐξαπάτησεν ὄφις δολίως ἐπὶ μοῖραν ἀπελθεῖν
τοῦ θανάτου γνῶσίν τε λαβεῖν ἀγαθοῦ τε κακοῦ τε.
VIII 260ff. ἄνθρωπον πλασθέντα θεοῦ παλάμαις ἁγίαισιν,
ὃν ἐπλάνησεν ὄφις δολίως ἐπὶ μοῖραν ἀπελθεῖν
τοῦ θανάτου γνῶσίν τε λαβεῖν ἀγαθοῦ τε κακοῦ τε.

Auch hier ist das Natürliche, daß der Schöpfungsbericht ursprünglich ist und die dogmatisierenden Ausführungen des 8. Buches später sind. Außerdem, wie wäre es denkbar, daß ein Jude eine so offenkundig auf Christus hinweisende Schrift wie Buch 8 benutzt hätte? Der umgekehrte Fall läßt sich eher denken, zumal wenn Buch 1 schon in christlicher Überarbeitung vorlag.

4. I 174ff. Noah beginnt seine Strafrede an die verstockten Zeitgenossen mit den Worten:

ὦ μέγα δείλαιοι κακοήτορες ἄστατοι ἄνδρες,
175 αἰδοίην προλιπόντες, ἀναιδείην ποθέοντες,
ἅρπαγες ἠδὲ[5] τύραννοι ἁμαρτωλοί τε βίαιοι

[4]) Mit Recht hält Badt (S. 631f.) das Rätsel I 137ff. für unecht und schreibt es dem Verfasser des christlichen Rätsels I 326ff. zu. Allerdings steht uns erst seit dem Neufund von K. Mras, Wien. Stud. 38 (1906), 45ff. ein sicheres Urteil zu; darnach ist zu lesen I 145 τρεῖς τρισκαιδεκάδες ἑπτά und 146 οὐκ ἀμύητος ἔσῃ σοφίης πολυήρατος ἀνήρ (richtiger Hexameter!). Mras hat auch S. 60 die Lösung des Rätsels gegeben: (2 × 200) + (3 × 13) + (3 × 7) = 1660, das sind die Buchstabenwerte von μουνογενὴς υἱὸς θεοῦ (also christlich!). [5]) So Alexandre statt des überlieferten ἁρπασιαῖοι (Geffcken aus VIII 185 ἀστασίῃσι).

ψεῦσται ἀπιστοκόροι κακοπράγμονες οὐδὲν ἀληθεῖς
λεκτροκλόποι θ' εὑρησίλογοι[6] δύσφημα χέοντες.
VIII 182: ἀλλὰ πάλιν πράξουσιν ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντες,
οὐ μήνιμα θεοῦ δειδιότες οὐδ' ἀνθρώπων
αἰδοίην προλιπόντες, ἀναιδείην ποθέοντες,
185 ἀστασίῃσι τύραννοι ἁμαρτωλοί τε βίαιοι
ψεῦσται ἀπιστόφιλοι κακοπράγμονες οὐδὲν ἀληθεῖς
πιστολέται[7] ψευδέσσι λόγοις δύσφημα χέοντες.

Daß die beiden Stellen voneinander abhängen, ist selbstverständlich. Der Text scheint schon sehr früh verderbt gewesen zu sein. Daß diese Worte in I passend für eine Strafrede stehen, ist auch klar. In dem Bruchstück des 8. Buches ist anscheinend von der Erwartung des letzten Gerichtes die Rede. Für die Originalität von VIII spricht nicht gerade die Wiederholung 182 E und 184; darum möchte ich auch 187 ψευδέσσι λόγοις halten (Geffcken setzte nach I 178 εὑρεσσίλογοι in den Text). Zugunsten von I kann angeführt werden, daß die Wendung δύσφημα χέοντες (I 178) noch I 124 und II 258 vorkommt, während sie sich im 8. Buch nicht wieder findet. Dechent endlich legt den Finger auf πάλιν (VIII 182) und meint (S. 11): »Wie vormals zur Zeit der Sintflut, so einst wiederum vor dem Untergang der Welt werden Menschen auftreten von unverschämter Gesinnung«; zu einer solchen Vergleichung der Zeit Noahs mit den letzten Tagen habe vielleicht Mt 24 37 Anlaß gegeben.

5. VII 7. 9—12 können nur aus I 183. 193/5 übernommen sein, wo sie im Zusammenhang der Noahrede stehen, während sie im 7. Buch fragmentarisch bleiben. Wie konnte Geffcken erst VII 7 nach I 183 verbessern und doch zu I 183 anmerken: »aus VII 7«? Auch Wilamowitz hielt die Verse für ein Zitat aus I, das zur Erläuterung von VII 12 beigeschrieben war (vgl. Geffckens Ausgabe im Apparat zu VII 7). An die Lücken, die Geffcken annimmt, glaube ich nicht[8]. Vielmehr zitiert der Sibyllist eben einige markante Verse aus der Sintflutsage, da er Buch I bei seinen Lesern voraussetzen darf — bezeichend ist die Einfügung des Verses VII 8: Νῶέ τις ἐκ πάντων μοῦνος φυγὰς ἦλυθεν ἀνδρῶν, um die Beziehung deutlich zu machen —, und gewinnt damit den Zusammenhang mit dem Orakel auf Phrygien VII 12f. (in sichtlichem Anschluß an I 196ff.).

---

[6]) Mit Rzach statt εὑρεσσίλογοι (εὑρεσσίδολοι Herwerden). [7]) So nach Volkmann aus I 262; überliefert ist πιστοπορθεῖς. [8]) Übrigens sind die Verse VII 9—12 (= I 193/6) als 'Leitmotiv' der Einleitung des δεύτερος αἰών (VII 11) kaum zu entbehren wegen der Gegenüberstellung VII 120ff. (VII 123 entspricht genau VII 9) zur Einleitung des τρίτος αἰών (VII 139): »Weltwinter« und »Weltsommer«.

6. In derselben Rede Noahs (I 184/8) ist ein Orakel aus dem 3. Buch (402/9) verwertet. Es ist nicht angängig, diese Verse einfach zu tilgen, wie Geffcken in seiner Ausgabe. Das Orakel ist ja gar nicht wörtlich übernommen, sondern überarbeitet und verkürzt. Auch würden dann (nach Tilgung der Verse) zwischen I 192 ἦν γὰρ ἐπέλθῃ τοῦτο θεοῦ κεκελευσμένον ὕδωρ, das sichtlich 182f. ὁππόταν ἥξῃ | τοῦτο, λέγω, τὸ θεοῦ φοβερὸν καὶ ἐπήλυτον ὕδωρ wieder aufnimmt, und seiner Bezugsstelle (I 183) nur 3 Verse liegen, was eben nicht denkbar ist. — Bei der »Ursibylle« III 401 ff. lesen wir:

ἔσται καὶ Φρυγίῃ δὲ φερεσβίῳ αὐτίκα τέκμαρ·
ὁππότε κεν Ῥείης μιαρὸν γένος ἐν χθόνι ῥεῦμα
ἀέναον ῥίζῃσιν ἀδιψήτοισι τεθηλός
αὐτόπρεμνον ἅιστον ἰῇ ἐν νυκτὶ γένηται
ἐν πόλει αὐτάνδρῳ σεισίχθονος ἐννοσιγαίου[9]
ἣν ποτε φημίξουσιν ἐπωνυμίην Δορύλαιον
ἀρχαίης Φρυγίης πολυδακρύτοιο κελαινῆς,
ἔστ' ἄρα καιρὸς ἐκεῖνος ἐπωνυμίην ἐνοσίχθων
κευθμῶνας γαίης σκεδάσει καὶ τείχεα λύσει.

Wenn dieses Orakel ursprünglich ist, so darf es nicht nach I verbessert werden, wie Geffcken 402 mit Wilamowitz tut (κῦμα aus I 184, was ich übrigens nicht verstehen kann; ῥεῦμα kann wenigstens nach dem Wörterbuch »Menge« heißen = ῥευόμενον). Alexandre (und auch Rzach) setzte dafür die typische Wendung ἐν χθονὶ δίᾳ (vgl. I 303) in den Text. Für ganz abwegig halte ich Wilamowitzens Deutung ἔστ' (408) = »bis«, daher nach 408 keine Interpunktion (s. Apparat von Geffcken). Mit 408 ἔστ' = ἔσται setzt m. E. der Nachsatz zu ὁππότε (403) ein. Zum Ausdruck vgl. VII 29: ἔσται γάρ ποτε κεῖνος ἅπαξ χρόνος, ἔνθα ... Sollte ἐπωνυμίην (408) nicht Wiederholung aus 406 sein? Ich möchte vorschlagen, dafür zu lesen: ἐπώνυμος, ἔνθ' ἐνοσίχθων. In Übersetzung lautet das »alte« Orakel: »Es wird auch dem nahrungspendenden Phrygien alsbald ein Zeichen sein: Wenn der Rhea schändliches Geschlecht, das auf der hehren Erde (bisher) immerdar mit nie dürstenden Wurzeln grünte, von Grund aus vernichtet wird und gänzlich verschwindet in einer einzigen Nacht in der Stadt des Erderschütterers Poseidon samt ihren Männern, in der Stadt des alten, tränenreichen, schwarzen Phrygiens, die man dann mit dem Namen Dorylaion benennen wird, dann wird wirklich jener 'bezeichnende' Zeitpunkt eintreten, wo der Erderschütterer die Schluchten der Erde zertrümmert und die Mauern bricht.« — Was

[9]) Die Häufung der Epitheta entspricht dem epischen Stil (vgl. das homerische διάκτορος ἀργεϊφόντης für Hermes).

macht nun der Verfasser des 1. Buches daraus? Daß er das alte Phrygienorakel verwertet, hat schon deshalb Sinn, weil I 196 ff. Phrygien apostrophiert wird. Wenn das Orakel nun einfach herübergenommen wäre, würde man vielleicht an eine Tilgung denken können. Es ist aber selbständig verarbeitet. Natürlich kann im 1. Buch der Name Rhea nicht stehen. I 184 lautet in der Überlieferung: ὁππότε καινιεῖ ἱερὸν γένος ἐν χθόνι κῦμα. Geffcken schreibt statt καινιεῖ nach III 402 κὲν Ῥείης, Rzach dagegen sehr ansprechend κὲν Εὔης (ich möchte lesen κὲν δ'Εὔης); statt ἱερὸν ist μιαρὸν nach III 402 oder mit Geffcken μιερὸν zu lesen; κῦμα ist verschrieben aus ῥεῦμα (s. o.). 185 = III 403, nur ist überliefert ῥίζης ἐν Ψ, ῥίζος ἐν Φ, es ist auch hier wohl ῥίζῃσιν zu schreiben. 186 = III 404; 187f. ist überliefert: καὶ πόλεις αὐτάνδρους σεισίχθων ἐννοσίγαιος | κευθμῶνας (Ψ, κευθμῶνος Φ: »beide sinnlos, doch nicht zu verbessern« Geffcken) γ. σκ. (= 409). Den metrischen Fehler in I 187 suchte Volkmann (mit Turneb.) zu beheben durch die Schreibung αὐτάνδρους δὲ πόλεις. Wenn wir aber den Aufbau des »Urorakels« vergleichen, so ergibt sich nach III 405 ἐν πόλει αὐτάνδρῳ — die Nennung einer bestimmten Stadt war in I unmöglich — doch wohl ἐν πόλεσ' αὐτάνδροις; darnach muß der Nachsatz beginnen. Nun ist alles in Ordnung: »Wenn der Eva ruchloses Geschlecht ... (wie oben!) in einer Nacht vom Erdboden verschwindet in den Städten samt ihren Bewohnern, wird der Erderschütterer Poseidon die Schluchten der Erde zertrümmern und die Mauern brechen.« Das Orakel ist also sinngemäß bearbeitet und in den Text eingefügt, also nicht zu tilgen.

In unserer Überlieferung setzt mit I 324 ganz unvermittelt die »christliche« Sibylle ein. Für die neueren Herausgeber Rzach und Geffcken ist es kein Ruhmestitel, daß sie diesen plötzlichen Übergang von dem Nachlassen der Sintflut auf das Erscheinen des Sohnes Gottes im Fleische für möglich hielten, vielleicht nach dem Wort des Heilandes: »Gleichwie es zur Zeit Noahs war, also wird auch sein die Zeit des Menschensohnes« (Mt 24 37). Der treffliche Alexandre hatte die Lücke schon erkannt. Sie wurde neuerdings durch die von K. Mras (WSt 28, 43/83) im Ottob. gr. 378 (= λ) entdeckten Sibyllentheosophie bestätigt. Dort stehen nämlich vor I 324 folgende 5 Verse[10]:

Ὁππότ' ἂν ἡ δάμαλις θεοῦ λόγον ὑψίστοιο
τέξεται, ἥδ' ἄλοχος φω⟨τὸ⟩ς[11] λόγῳ οὔνομα δώσει,

[10]) Damit ist natürlich die Lücke noch nicht ausgefüllt. [11]) Ergänzt von Rzach, Wien. SB. 1908, 5f. (= phil.-hist. Kl. 156, 3).

καὶ τότ' ἀπ' ἀντολίης ἀστὴρ ἐνὶ ἤμασι μέσσοις
λαμπρὸς παμφαίνων ⟨τε⟩ ἀπ' οὐρανόθεν προφατεῖται
σῆμα μέγ' ἀγγέλλων θνητοῖς μερόπεσσι βροτοῖσι.

Wie steht es nun im folgenden mit den Parallelen aus dem 8. Buch? Wenn man den ganzen Abschnitt I 324—386, der Christi Wirksamkeit auf Erden[12], sein Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt darstellt, auf sich wirken läßt, so kann man sich des Eindrucks kaum entziehen, daß hier unter Benutzung der entsprechenden Stellen aus den Evangelien alles folgerichtig geschildert ist. Damit auch jeder Leser sich davon überzeuge, lasse ich den Abschnitt mit den neuen 5 Versen in Übersetzung[13] folgen:

Wenn das Mädchen den Logos des höchsten Gottes gebäret
Und die Jungfrau dem Logos den Namen des Lichtes wird geben,
Dann wird im Osten ein Stern am hellerlichten Tage
Glanzvoll strahlend erscheinen von himmlischer Höhe,
Kündend ein großes Zeichen den armen sterblichen Menschen.
Ja, dann kommt zu den Menschen der Sohn des gewaltigen Gottes,
Irdischen Leibs, vom Fleische umhüllt und den Sterblichen ähnlich.
Vier Vokale er hat und zweimal den Konsonanten.
Und nun will ich dir auch die gesamte Zahl noch verkünden:
Einer sind acht vorhanden und Zehner noch ebensoviele;
Hunderter acht noch dazu verrät ungläubigen Menschen
Seines Namens Gestalt[14]; doch du im gläubigen Herzen
Denke sofort an Christus, den Sohn des erhabenen Gottes.
Gottes Gebot erfüllet er selbst, nicht löst er die Satzung,
Bietet als Muster sich dar den Seinen und lehret sie alles.
Diesem nahen die Priester und bringen ihm reiche Geschenke:
Gold und Weihrauch und Myrrhen; denn so wird alles er fügen.
Wenn man dereinst eine Stimme vernimmt im Schweigen der Wüste,
Botschaft bringend den Menschen und alle eindringlich ermahnend,
Eben zu machen die Pfade und auszutilgen im Herzen
Bosheit jeglicher Art, im Bade des Heiles zu läutern
Ganz den sündigen Leib, auf daß sie, aufs neue geboren,
Meiden die Sünde und nie des Rechtes Pfade verlassen —,
Dann ein Barbar, von der Tänzerin Kunst berückt und bezaubert,
Lohnet den Tanz mit des Rufenden Haupt, und ein plötzliches Wunder
Bietet den Menschen sich dar, wann sicher und frei aus Ägypten[15]

[12]) Auffallend ist dazwischen der Abschnitt über die »Stimme des Rufenden in der Wüste« (336ff.). [13]) Mit Benutzung des Programms von P. Lieger, Wien 1911 (Schottengymnasium). Bei Hennecke, NTliche Apokr., ist das 1. Buch nicht übersetzt. [14]) Ἰησοῦς = Zahlenwert 888. [15]) Diese Stelle ist m. E. beachtenswert. Vielleicht stammt der Sibyllist aus Ägypten. Man hat II 163f. (ἡνίκα φῦλα γυναικῶν | μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ θέρος μερόπων ἀνθρώπων) eine Anspielung auf

Kommt der köstliche Stein, an dem sich das Volk der Hebräer
Stößt mit strauchelndem Fuß; die heidnischen Völker dagegen
Sammeln sich freudig um ihn: des waltenden Gottes Gebote
Lernen sie kennen durch ihn und den Pfad im gemeinsamen Lichte.
Seinen Erwählten zum Lohn verschafft er das ewige Leben,
Bringt als Strafe den Bösen das unauslöschliche Feuer.
Und dann heilt er die Kranken und bringt den Gequälten Erlösung,
Die an ihn glauben und froh den Namen des Höchsten bekennen.
Sehend macht er die Blinden, und hurtig laufen die Lahmen;
Taube verstehen genau, es reden der Sprache Beraubte;
Böse Dämonen vertreibt er und Tote erweckt er zum Leben,
Wandelt zu Fuß übers Meer und in öder, verlassener Gegend
Macht er Tausende satt mit fünf armseligen Broten
Und einem winzigen Fisch; die Reste des leckeren Mahles
Füllen zum Rande zwölf Körbe noch voll für die heilige Jungfrau.
Und einem Trunkenen gleich kommt Israel nicht zur Besinnung,
Hört nicht die warnende Stimme, die Ohren durch Taubheit verschlossen;
Wenn aber einmal der Zorn des höchsten Gottes hereinbricht
Schrecklich auf die Hebräer und ihnen den Glauben hinwegnimmt,
Weil das himmlische Kind des Herrn sie haben mißhandelt,
Dann werden Backenstreiche und giftigen Speichel die Juden
Ruchlos entgegen ihm schleudern auf seine besudelten Wangen.
Bittere Galle zur Speise und brennenden Essig zum Tranke
Flößen ihm ein die Unholde in maßlos grausigem Wüten.
Herz und Gefühle verhärtet, vom Wahne die Augen geblendet;
Gleich einem Maulwurf blind und abscheulich sind sie wie Schlangen,
Scheußlich wie Natterngezücht: der Schlaf ihrer Torheit umfängt sie.
Wenn seine Arme am Kreuz, weit offen, umspannen das Weltall,
Dornengekrönt sein Haupt, wenn nach dem Gesetze die Seite
Grausam geöffnet der Speer, dann wird durch volle drei Stunden
Mitten am Tage die Welt in schauriges Dunkel gehüllt sein.
Dann wird der Tempel, den Salomon schuf, ein mächtiges Wunder
Zeigen dem Menschengeschlecht, wenn jener hinab in den Hades
Wandert, dem Volke der Toten die Auferstehung zu bringen.
Wenn er dereinst dreitätigem Schlaf des Grabes entronnen,
Wenn er ein Vorbild den Seinen gezeigt und alles gelehrt hat,
Fährt er auf Wolken empor in die Wohnung des himmlischen Vaters;
Aber der Welt hinterläßt er des Evangeliums Satzung.
Und es erblüht aus heidnischem Stamm die neue Gemeinde:
Christi Geboten getreu ererbt sie den Namen des Meisters.

---

das Ägypterevangelium bei Clemens Alex. Strom. III 6, 45 gesehen: Τῇ Σαλόμῃ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, οὐχ ὡς κακοῦ τοῦ βίου ὄντος καὶ τῆς κτίσεως πονηρᾶς ,,Μέχρις ἄν'', εἶπεν, ,,ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε'', ἀλλ' ὡς τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικὴν διδάσκων· γενέσει γὰρ πάντως ἕπεται καὶ φθορά.

385 Aber auch dann noch leiten als kundige Führer des Lebens
Weise Berater das Volk anstatt der Propheten und Seher.

Dieser Abschnitt macht als Ganzes einen natürlichen Eindruck. Dagegen sind die Parallelstellen aus dem 8. Buch aus verschiedenartigen Abschnitten hergeholt, wenn auch das Hauptstück VIII 269—320 eine ansprechende, aber stark dogmatisierende Christologie darstellt[16].

An den Einzelstellen soll auch hier die Abhängigkeit untersucht werden:

a) Der erste Fall, den Geffcken im Apparat anführt, ist I 353—355: »aus VIII 205—207«. Im 1. Buch ist, wie oben erwähnt, vom Wirken Jesu auf Erden (nach Mt 11 5), im 8. Buch dagegen vom jüngsten Gericht die Rede.

I 353 βλέψουσιν δέ τε τυφλοί, ἀτὰρ βαδίσουσί τε χωλοί,
κωφοί τ' εἰσαΐσουσι, λαλήσουσ' οὐ λαλέοντες.
δαίμονας ἐξελάσει, νεκρῶν δ' ἐπανάστασις ἔσται.
VIII 205 — — — — — νεκρῶν δ' ἐπανάστασις ἔσται·
χωλῶν δὲ δρόμος ὠκύτατος καὶ κώφος ἀκούσει,
καὶ τυφλοὶ βλέψουσι, λαλήσουσ' οὐ λαλέοντες.

Der Wortlaut zeigt, daß die Stellen unabhängig voneinander sind. Auf keinen Fall kann I 353ff. aus VIII 205ff. stammen (vgl. bes. 206).

b) Dasselbe zeigt I 357—359 und VIII 275—278. Nur darf man nicht das singuläre εἰς παρθένον ἁγνήν (I 359) durch εἰς ἐλπίδα λαῶν (= »zur Wegzehrung« aus VIII 278) ersetzen, wie schon Rzach getan hat. Wir haben es hier wieder mit zwei verschiedenen Fassungen im Anschluß an das NT zu tun. Nur die epische Floskel ἰχθύος εἰναλίοιο ist ihnen gemeinsam.

I 357 ἐξ ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίοιο
χιλιάδας κορέσει πέντε, τὰ δὲ λείψανα τούτων
δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς παρθένον ἁγνήν.
VIII 275 ἐκ δ' ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίοιο
ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει
καὶ τὰ περισσεύοντα λαβὼν τότε κλάσματα πάντα
δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν.

c) Kaum anders verhält es sich mit I 365f. und VIII 288f.

I 365 καὶ τότε δὴ κολαφοὺς καὶ πτύσματα φαρμακόεντα
Ἰσραὴλ δώσει μυσαροῖς ἐνὶ χείλεσι τούτῳ.
VIII 288 δώσουσιν δὲ θεῷ ῥαπίσματα χερσὶν ἀνάγνοις
καὶ στόμασιν μιαροῖς ἐμπτύσματα φαρμακόεντα.

φαρμακόεντα ist wieder epischer Satzschluß (I 365 und VIII 289).

[16]) In der Tübinger Theol. QS 1936, 540ff. habe ich davon eine Übersetzung geboten.

d) Ebenso steht es mit I 367ff. und VIII 303f.

I 367 εἰς δὲ τὸ βρῶμα χολὴν καὶ εἰς πότον ὄξος ἄκρατον
δυσσεβέως δώσουσι κακῷ βεβολημένοι οἴστρῳ
στήθεα καὶ κραδίην . . .

VIII 303 ἐς δὲ τὸ βρῶμα χολὴν καὶ πιεῖν ὄξος ἔδωκαν·
τῆς ἀφιλοξενίης ταύτην δείξουσι τράπεζαν.

e) Und erst recht keine direkte Beeinflussung besteht zwischen I 373ff. und VIII 294ff., wie der Text deutlich zeigt:

I 373 καὶ στέφανον φορέσῃ τὸν ἀκάνθινον ἠδέ τε πλευράν
νύξωσιν καλάμοισιν, ὅτου χάριν ἐν τρισὶν ὥραις
375 νὺξ ἔσται σκοτόεσσα πελώριος ἤματα μέσσῳ·
καὶ τότε δὴ ναὸς Σαλομώνιος ἀνθρώποισιν
σῆμα μέγ' ἐκτελέσει, ὁπόταν Ἀιδωνέος οἶκον
βήσεται ἀγγέλλων ἐπαναστασίην τεθνεῶσιν.
αὐτὰρ ἐπὴν ἔλθῃ τρισὶν ἤμασιν ἐς φάος αὖτις
380 καὶ δείξῃ θνητοῖσι τύπον καὶ πάντα διδάξῃ.

VIII 294 καὶ στέφανον φορέσει τὸν ἀκάνθινον . . .
296 πλεύρας νύξουσιν καλάμῳ διὰ τὸν νόμον αὐτῶν.
305 ναοῦ δὲ σχισθῇ τὸ πέτασμα καὶ ἤματι μέσσῳ
νὺξ ἔσται σκοτόεσσα πελώριος ἐν τρισὶν ὥραις.
310 ἥξει δ' εἰς Ἀίδην ἀγγέλλων ἐλπίδα πᾶσιν
τοῖς ἁγίοις τέλος αἰώνων καὶ ἔσχατον ἦμαρ.
καὶ θανάτου μοῖραν τελέσει τρίτον ἦμαρ ὑπνώσας·
καὶ τότ' ἀπὸ φθιμένων ἀναλύσας ἐς φάος ἥξει
πρῶτος ἀναστάσεως κλητοῖς ἀρχὴν ὑποδείξας.

Die Mühe, die Stellen auszuschreiben, hat sich gelohnt. Buch I hat nicht aus VIII geschöpft. Die Quelle beider ist der griechische Text des NT. Daraus ergeben sich die meisten Vokabeln und Wendungen. Wenn bei uns einer den Versuch machte, einige biblische Szenen an der Hand der Lutherbibel in Verse zu bringen, so würde ihm auch vielleicht mancher Reim übereinstimmend mit einer früheren dichterischen Bearbeitung in die Feder fließen. Beim griechischen Hexameter ist das noch begreiflicher. Geffcken durfte nicht im Apparat schreiben bei den Stellen aus I »aus VIII«, sondern höchstens »vgl. VIII«.

Im 2. Buch wird das Problem schwieriger, weil hier die christliche Überarbeitung, die sich m. E. nur auf wenige Verse und Versteile erstreckt[17], nicht so deutlich sichtbar ist, wie im 1. Buch. Doch

[17]) Daß die Sibylle übrigens jüdische Herkunft vorschützt, beweist mir der Schlußvers (II 347): ἅγιε μαννοδότα βασιλεῦ μεγάλης βασιλείης. Vielleicht ist der Schlußredaktor ein Judenchrist.

fällt auch hier auf, daß die Stellen aus dem 2. Buch ein zusammenhängendes Ganzes bilden (II 294—339), während die entsprechenden Stellen aus dem 8. Buch sich auf ganz versprengte Teile beziehen, so daß man von vornherein geneigt ist, an eine Abhängigkeit des 8. Buches von Buch II zu denken. Im einzelnen sind es folgende Stellen: II 305 (beginnend mitten im Vers!) — 312 ~ VIII 350 bis 358 (mit 358 schließt die Partie ab; von 359 ab kommt etwas Neues, während die entsprechenden Verse im 2. Buch in gutem Zusammenhang stehen), II 318—321 ~ VIII 208—212 (in einem ganz anderen, versprengten Stück!), II 322—324 ~ VIII 110/11 und 121 (!), II 325—27. 329 ~ VIII 424—427. Nur Voreingenommenheit kann einen auf den Gedanken bringen, der Verfasser von II, der über eine ausreichende poetische Begabung verfügte, habe aus Einzelbruchstücken, die übrigens meist in II besser überliefert sind[18], sein im ganzen großartiges Gemälde vom jüngsten Gericht zusammengesetzt. Ich brauche die Stellen nicht auszuschreiben, da beide Bücher (II und VIII) bei Hennecke, NTliche Apokryphen (Tübingen 1904) von Geffcken übersetzt sind[19].

Was nun die Abfassungszeit des »Urgedichtes« betrifft, so verdient Badts Ansicht (a. O. 633) in Erwägung gezogen zu werden: »Die Ruhe, mit welcher der Dichter von εἰδώλων ζῆλος, von der εἰδολολάτρη spricht, und die Harmlosigkeit, in welcher er die Hesiodeischen Sagen[20] mit den ATlichen zu verquicken sich bemüht, weisen allerdings auf einen dem des von Bernays als jüdisch nachgewiesenen Ps.-Phokylides ähnlichen Charakter hin. Man vergleiche z. B. nur die Kapuzinaden gegen das Heidentum in dem um 140 v. Chr. verfaßten Gedicht, das uns im sog. Proömium und III 97 bis Ende erhalten ist. Diese im ganzen milde Gesinnung des Autors ist wohl auch der Grund, warum gleich jenem Ps.-Phok. dies Gedicht zu ekklesiastischen Zwecken[21] nicht ausgebeutet worden ist, zumal im 8. Buch eine für diesen Zweck geeignetere Bearbeitung vorlag. Und so werden wir es wohl auch ziemlich in eine und dieselbe Zeit mit jenem Pho-

[18]) II 306 lese ich mit Rzach πάντες τηκόμενοι δίψῃ μαλερῇ φοβερῇτε (statt τε βίῃ τε); der entsprechende Vers VIII 352 lautet: (ψυχαὶ) τηκόμεναι δίψῃ λιμῷ λοιμῷ τε φόνοις τε. Wie kann man die Seelen durch Durst, Hunger, Seuche und — Mord verderben lassen und dann fortfahren (353): »Der Tod wird sie fliehen«? — VIII 340 ist in allen Ausgaben nach II 201 korrigiert. — Allerdings verdienen VIII 424ff. vor II 325ff. metrisch den Vorzug (vgl. II 325 οὐδὲ μὲν αὖριον). Hätte II aus VIII geschöpft, hätte doch II die ungeschicktere metrische Fassung vermieden. [19]) Im übrigen verweise ich auf die Ausführungen Dechents (a. O. S. 30ff.), die m. E. überzeugend sind. [20]) Vgl. jetzt Rzach, Sibyllinische Weltalter (Benutzung Hesiods): Wiener Stud. 34 (1912) 114/22. [21]) Doch vgl. unten S. 162.

kylideischen Gedicht zu setzen befugt sein, d. h. ungefähr in die Zeit unmittelbar vor oder nach Christi Geburt.«

Die christliche Überarbeitung scheint mir kurz vor der Abfassung bzw. Zusammenstellung des 8. Buches, das sichtlich aus einer ganzen Anzahl von Bruchstücken besteht, erfolgt zu sein. Da nach Geffckens Ansicht[22] der Mittel- und Höhepunkt des 8. Buches, die berühmte Aktrostichis (VIII 217—250), mit der die folgende Christologie (251—333) eng verknüpft ist[23], um 180 entstanden ist, so dürfen wir wohl die christliche Überarbeitung des 2. Buches in die Zeit zwischen 150—180 n. Chr. setzen.

Nun ist es allerdings merkwürdig, daß wir bei den Kirchenschriftstellern des Altertums eine Unmenge direkter Zitate aus VIII finden, dagegen kein einziges aus Buch I/II. Immerhin »werden aus der Schrift, die Buch I/II zugrunde lag, von anderen späteren Büchern (VII[24] und VIII) lange und wichtige Stellen entnommen. So kam es, daß diese letzteren Bücher, die auch am deutlichsten auf Christus hinweisen, gar bald beliebt wurden und jene älteren Weissagungen verdrängten, bis die christliche Überarbeitung sie wieder beliebt machte« (Dechent a. O. S. 41). In der Tat finden wir bei Laktanz eine Reihe von Stellen, wo diese benutzt zu sein scheint. Geffcken zitiert in seiner Ausgabe zu II 15—20:

δὴ τότε καὶ δεκάτη γενεὴ μετὰ ταῦτα φανεῖται
ἀνθρώπων, ὁπόταν σεισίχθων ἀστεροπητής
εἰδώλων ζῆλον θραύσει λαόν τε τινάξει
Ῥώμης ἐπταλόφοιο, μέγας δέ τε πλοῦτος ὀλεῖται
δαιόμενος πυρὶ πολλῷ ὑπὸ φλογὸς Ἡφαίστοιο.
καὶ τότε αἱματόεσσαι ἀπ' οὐρανίου καταβᾶσαι (Lücke!)

Lactant. div. inst. VII 15, 19: *Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus ... admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit: sublatuiri ex orbe imperium nomenque Romanum* und VII 15, 10 ... *frement ubique bella, omnes gentes in armis erunt et se invicem obpugnabunt.*[25]

[22]) Komp. u. Entst. der Or. Sib. 42f.; vgl. auch F. Dölger, ΙΧΘΥC (1910) 52ff., und meine Ausführungen im Sokrates VI (1918) 99ff. [23]) Vgl. Tüb. Theol. QS 1936, 539ff. [24]) Vgl. oben S. 154. Geffcken a. O. S. 36 setzt das 7. Buch etwa in die Mitte des 2. Jh. Auch der berühmte Schluß des Buches, den ich in der Mnemosyne 1941, 195ff., behandelt habe, kann als eine Erweiterung von II 339—345 angesehen werden. [25]) Ferner zu II 157 καιρῶν δ' ἀλλαγίη div. inst. VII 16, 9; zu II 187 καὶ τόθ'ὁ Θεσβίτης ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα τιταίνων | οὐράνιον Lact. VII 17, 1 *imminente iam temporum conclusione propheta magnus mittetur a deo*... Auch gleich darnach (188f. σήματα ... κόσμῳ ὅλῳ δείξει) kann man eine Anspielung auf Lact. VII 15, 6 sehen: *in ultimo fient prodigia per omnia elementa mundi, quibus imminens*

Zu II 252ff. καὶ τότε δὴ πάντες δι' αἰθομένοιο ποταμοῖο
καὶ φλογὸς ἀσβέστου διελεύσονθ'· οἵ τε δίκαιοι
πάντες σωθήσοντ'· ἀσεβεῖς δ' ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται
εἰς αἰῶνας ὅλους, ὁπόσοι κακὰ πρόσθεν ἔρεξαν . . .

zitiert Geffcken Lactant. div. inst. VII 21, 6: *tum quorum peccata vel pondere vel numero praevaluerint, perstringentur igni atque amburentur, quos autem plena iustitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient*[26]. Gerade die Vorstellung von *ignis probatorius*, durch den Gerechte und Ungerechte zu gehen haben — dieses Feuer ist völlig verschieden vom *ignis purgatorius*, dem Fegefeuer der katholischen Kirche —, erinnert an Buch II, da nur hier diese eigentümliche Idee deutlich durchgeführt ist.

Dechent (a. O. S. 39) führt noch weitere Beispiele an: VII 21, 4 heißt bei Laktanz das höllische Feuer *liquidus et in aquae modum fluidus*; or. Sib. II 286 ist die Rede von einem ἀκάματος ποταμὸς πυρός, in dem die Gottlosen Gottes Zorn empfinden sollen. VII 16, 10 kombiniert Laktanz das Fallen der Sterne vom Himmel mit der Verkürzung der Zeit: *Tunc annus breviabitur et mensis minuetur et dies in angustum coartabitur; stellae vero cereberrimae cadent.* Vgl. dazu or. Sib. II 184ff.:

ἔσσεται ἐσσομένοις, ὅτ' ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἄστρα τε πάντα μέσῳ ἐν ἤματι πᾶσι φανεῖται
σὺν δυσὶ φωστῆρσιν κατεπειγομένοιο χρόνοιο.

Dagegen in VIII (190. 214) ist wieder das Fallen der Sterne und die Umänderung der Zeit an ganz verschiedenen Orten erwähnt[27].

Die Stelle, die vielleicht diese »Sibylle« in Verruf gebracht hat (II 330/8), die man anscheinend einem Origenianer zuschrieb, wie die ἀντίρρησις zu v. 330 in Ψ (Geffcken, Ausgabe S. 45), halten Dechent und Badt, ersterer etwas zurückhaltend, letzterer mit Bestimmtheit, für echt; gerade die Erwähnung des Elysiums und der λίμνη Ἀχερουσιάς paßt gut zu der sonstigen Verwendung griechischer Mythen im »Urgedicht«. Der Gedanke, daß die Frommen für die Verdammten bitten

exitus universis gentibus intelligatur. — Der terminus συναίρεσις (II 165) findet sich wieder bei Laktanz (VII, 15, 4. 25, 4) als *consummatio.* [26]) Zum weiteren Text bei Laktanz (§ 7/9) vergleicht Dechent (a. O. S. 40) or. Sib. II 217. 303: »Die Ungerechten sind in Finsternis bis zum Gericht und kehren danach wieder in dieselbe zurück.« [27]) An weiteren Zeugnissen kommt in Betracht: Constantini oratio ad s. coetum 18 (bei Eusebios), s. Geffcken: Ausgabe zu I 287f., Heikel: Eusebios-Ausgabe I (1902); ferner Iustin. Apol. I 20, s. Geffcken zu II 196 (Sibylle neben Hystaspes!). Über das Ägypterevangelium bei Clem. Alex. Strom. III 6, 45 s. o. S. 157 Anm. 15.

dürfen, scheint jüdisch zu sein. Sonst könnte nicht im IV. Buch Esra cap. 7 ein ganzer Abschnitt eingelegt sein: »Gibt es Fürbitte beim jüngsten Gericht?« (Kautzsch, Apokr. II, 376). Und in der syrischen Baruchapokalypse lesen wir 85, 12 (ebd. S. 445f.): »Denn siehe, wenn der Höchste das alles herbeiführen wird, so ist dort nicht wieder eine Gelegenheit für die Buße..., und nicht eine Gelegenheit fürs Gebet, und nicht eine Entsendung von Bitten, ... und nicht Fürbitte für Vergehungen, und nicht Gebet der Väter, und nicht Flehen der Propheten und nicht Hilfe der Gerechten[28].« Alle diese Ausführungen hätten doch keinen Sinn, wenn die Vorstellung, daß es auch am jüngsten Tag noch eine Fürbitte für die Gottlosen gibt, nicht geherrscht hätte[29].

Daß der allmächtige, ewige Gott erst auf die Fürbitte der Frommen eingreift, lesen wir bei Lactant. div. iust. VII 18, 2 als Lehre des Hystaspes[30]: *Hystaspes ... descripta iniquitate saeculi huius extremi pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad caelum manus et imploraturos fidem Iovis: Iovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum. quae omnia vera sunt praeter unum, quod Iovem dixit illa facturum, quae deus fecerat*[31].

Wenn also auch diese merkwürdige Stelle altes Gedankengut enthält, so bleibt nur noch eine Stelle, die auf spätere Abfassung schließen ließe (II 311f.):

ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίας ἤματ' ἔδωκεν
ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς.

Die Verse stehen wörtlich VIII 257f., nur daß dort χειρῶν (statt χειρὸς) überliefert ist. Ich halte den Singular für ursprünglich. Damit schließt aber in VIII die Auseinandersetzung über das letzte Gericht ab. Dagegen im 2. Buch stehen die Verse im Zusammenhang. Die Vorstellung von den ἑπτὰ αἰῶνες ist übrigens jüdisch; vgl. IV. Esra 5 75ff.: »Über die siebenfältige Pein und die siebenfältige

[28]) Vgl. auch die griechische Baruchapokalypse cap. 16 (Kautzsch S. 457) mit der Ergänzung aus dem slavischen Text (ebd. Anm. a). [29]) Dechent a. O. S. 34 verweist auf Philo περὶ ἀρῶν p. 735. [30]) Hystaspes war oben schon zweimal (S. 162 dazu Anm. 27) neben der Sibylle erwähnt. Vgl. H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes (Amsterdam 1929 = Verh. Ak. Amst. N. R. 23, 3); F. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux (Revue de l'hist. des religions 103, 1931, 29/96). (Vgl. auch Horaz c. I 2, 25ff.). [31]) Darauf folgt bei Laktanz ein langes griechisches Zitat aus Hermes Trismegistos (λόγος τέλειος) und or. Sib. V 107—110. (Vgl. auch Lactant. epit. 66, 6 *tunc et annus et mensis et dies breviabitur: et hanc esse mundi senectutem ac defectionem Trismegistus elocutus est*).

Freude des Zwischenzustandes« (Kautzsch a. O. S. 374ff.); der Abschnitt schließt (100): »Ich antwortete und sprach: Es wird also den Seelen, nachdem sie sich von ihren Leibern getrennt haben, eine Frist verstattet, das zu schauen, was du mir geschildert hast. (101) Er (der Engel) sprach zu mir: Sieben Tage haben sie Freiheit, um sich in diesen sieben Tagen das, wovon ich gesprochen, zu betrachten; darnach werden sie in ihre Kammern versammelt.« Die Fürbitte der Gottesmutter — den Ausdruck διὰ χειρὸς παρθένου ἁγνῆς, vorbereitet durch I 359 εἰς παρθένον ἁγνήν, ist vom christlichen Bearbeiter eingeschoben (ursprünglich ἀγγέλου ἁγνοῦ statt παρθένου ἁγνῆς?) — war also schon in der Mitte des 2. Jh.s, wie wir aus dieser Stelle schließen dürfen, im Volksbewußtsein lebendig. Die Stelle braucht nicht erst nach Irenäus, adv. haer. V 29 (p. 376 Harv.) geschrieben zu sein. Bevor dogmatische Auseinandersetzungen geschrieben werden, pflegt der Glaube im Volksbewußtsein längst vorhanden zu sein.

Das I./II. Buch der Oracula Sibyllina bildet trotz einiger Lücken und Unebenheiten in ihrer Endgestaltung ein schönes Ganzes. Sie setzt die Abfassung der Joh.-Apokalypse und des Joh.-Evangeliums voraus. Jerusalem und der Tempel sind zerstört; die Hebräer sind aus dem Lande verjagt und irren in der Fremde umher als Widersacher der Gläubigen. Andererseits ist das Heidentum noch nicht überwunden. Das alles führt in die Zeit bald nach Hadrian. Also Abfassungszeit um 150 (bald nach Erscheinen des Ägypterevangeliums, aber vor Abfassung des 7. Buches der Oracula Sibyllina).

Ich schließe mit der Weissagung, die heute noch ihre bösen Wirkungen zeigt (I 393ff.):

»Aber wenn Salomos Tempel auf heiliger Erde dahinsinkt,
Niedergeworfen von erzgepanzerten Männern der Fremde,
Und aus dem Lande gejagt die Hebräer die Heimat verlassen,
Irrend umher und mischend viel Unkraut unter den Weizen,
Dann steht sämtlichen Menschen bevor ein schrecklicher Aufruhr!«

Wie lange noch?

(Abgeschlossen am 20. Mai 1939.)

Anastasis-Resurrectio-Auferstehung.

Eine programmatische Studie zum Thema „Sprache und Offenbarung".

Von Prof. **D. Erich Fascher,** Halle a/S.
(Halle/Saale, Hedwigstr. 8.)

Dem verehrten Kollegen Hans von Soden-Marburg zum 60. Geburtstag am 4. 11. 1941 gewidmet.

Vorbemerkung.

Ein religiöser Dichter, der vor 15 Jahren ein Bekenntnisbuch erscheinen ließ, aber nicht sehr bekannt geworden ist, hat unter seinen Aufzeichnungen zwei Sätze geprägt, die es verdienen, der Vergessenheit entrissen zu werden.

»Worte sind Apostel der Seele[1]«.

»Das Wort kann so heilig sein, wie über dem Toten die erweckende Macht des Herrn[2]«.

Von welchen Worten sollten diese Sätze mehr gelten als von denen, die zu Trägern göttlicher Geheimnisse geworden sind? Nicht nur die Frage, wie man dieses Geheimnis ausdrücke, sondern die andere, welches Wort man als dafür geeignet wähle, ist von wissenschaftlichem Interesse; denn nicht die Entstehung des Christentums allein erfordert unsere Aufmerksamkeit, sondern ebenso die Entstehung der christlichen Sprache innerhalb der Sprachen der Welt! Es ist gewiß jene alte Auffassung abgetan, daß das NT durch den heiligen Geist eine besondere Sprache erhalten habe. Die Sprache der Verkündigung ist zugleich die Sprache der damaligen Welt. Wortschatz, Satzbau, Begriff und Vorstellung können nicht völlig neu gebildet werden, wenn Menschen vom Fleisch und Blut diese Verkündigung verstehen sollen. DerLogos, welcher Fleisch wird, um den Menschen Erlösung zu bringen, indem er Erlöser ist, dieser Logos muß sich der Menschensprache bedienen. Wie er sich nun aus schlichten Menschen Werkzeuge zur Verkündigung auswählt, welche als Apostel einen unerhörten, nicht erlernbaren Beruf durch seine Berufung in Vollmacht erlangen, so hat er für diese Verkündigung bestimmte Worte, Bilder und Vorstellungen aus der Fülle menschlichen Sprachvermögens ausgesucht, die nun von ihm und seinen Aposteln gebraucht werden als »Apostel der Seele«. Zum Teil sind diese Worte schon »heilig« als Ausdrücke der von den Vätern vorgeformten und ererbten Kultsprache, zum Teil werden sie es erst dadurch, daß er sie zum

[1]) Albert Talhoff: Nähe. Aufzeichnungen und Gesichte. Gotha 1927, S. 18.
[2]) Ebendort S. 19.

Träger seiner Gedanken macht. Wie wird ein Wort zum »heiligen Wort«? Diese Frage läßt sich gerade bei unserem Thema durch Sprachstatistik, Sprachgeschichte und Sprachvergleichung ziemlich eindeutig beantworten, weil der Vorgang, den diese Worte in drei Weltsprachen umschreiben, in der Religionsgeschichte der Erde einzigartig und eindeutig ist. Im AT ist freilich keine feste Grundlage zu gewinnen, wie sich zeigen wird, auf Jesu Muttersprache können wir nicht zurückgreifen, die Rabbinen prägen einen anderen Terminus (vielleicht in bewußter Abgrenzung von der christlichen Lehre)[3], um so durchsichtiger ist die Entwicklung in der griechisch-lateinisch-deutschen Sprache.

Wenn ein antikes Sprichwort sagt, daß Bücher ihre Schicksale haben, so gilt das nicht minder von Worten. Sie werden nach jahrhundertelangem Dasein im Verborgenen plötzlich ins helle Licht der Weltgeschichte gerückt, weil sie als Fahrzeuge menschlicher Gedanken mit einer kostbaren Fracht beladen werden. Unter Umständen hat solch ein Wort gleichstrebende Gegner, aber es setzt sich dennoch durch. Ist es möglich, diesen geheimnisvollen Vorgang zu erhellen? Trotz vieler und ausgezeichneter Wörterbücher auf philologischem und theologischem Gebiet ist hier noch viel zu tun. Wenn der Verfasser diese Studie eine programmatische nennt, so will er damit nicht einen persönlichen Geltungsdrang befriedigen, sondern zum Ausdruck bringen, daß er mit diesem Versuch eine Ergänzung zu Kittels Theologischem Wörterbuch erstrebt, welches die Begriffsgeschichte wohl für das hebräisch-griechische, nicht aber für das lateinisch-deutsche Sprachgebiet gefördert hat. Wir brauchen ein sprachvergleichendes theologisches Wörterbuch, welches uns erkennen lehrt, wie es auf dem Wege der Übersetzung zu bestimmten Gleichnisreihen »heiliger Wörter« kommt. Wie diese Wörter, von der Last bisheriger Profanität befreit, sich als »theologische Begriffe« oder religiöse Bildworte durchsetzen und nun trotz verengten Sprachgebrauchs eine weltweite »Bedeutung« (im Sinne des Gehalts wie der Geltung) erlangen. Unter Umständen läßt sich in allen wichtigen Sprachen und deren Abzweigungen dasselbe Gesetz ablesen: daß nämlich ein noch nicht durch heidnischen Kult vorbelastetes Wort als Träger des neuen Gedankens gewählt wird. Man kann dieselbe Entwicklung verfolgen: ein bisher selten gebrauchtes Wort erlangt zentrale Bedeutung und seine Geltung ist ein Gradmesser für die Geltung der Religion über-

[3]) תְּחִיָּה das Aufleben, die Wiederauferstehung der Toten. Kiddusch. 37b, Sanh. 90a, Pes. 68a, 118a und öfter. Vgl. J. Levy: Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. IV 1889.

haupt! Wie wäre es — wenn durch psychologische Verflüchtigung oder historisch-kritische Zersetzung das Wort »Auferstehung« seinen Gehalt verlöre und bloß noch Lyrikern als Bildwort für das Erwachen der Natur diente? Wenn die Theologie selbst durch Betonung der geistigen »Wiedergeburt« oder der »Unsterblichkeit« diese Vorstellung so zurückdrängte, daß man für bestimmte geschichtliche Epochen schon durch Wortstatistik feststellen könnte, wie weit sich zentral-christliche Botschaft verflüchtigt hat? Oder wenn dieses altertümliche Wort seinen Einfluß auf Dichtung und Gedankenprosa außerhalb der spezifischen Fachsprache soweit verlöre, daß es nur noch geschulten Theologen verständlich wäre und den Laien erst in »modernes« Deutsch übersetzt werden müßte? So haben in der Tat Worte auch ihre Schicksale.

I. Erster Teil: Ἀνάστασις.

I. Synonymik und Wortstatistik.

Wo im NT eine Auferweckung von Toten durch Jesus und seine Apostel geschildert wird oder von Jesu und aller Toten Auferstehung die Rede ist — es wird noch zu fragen sein, ob Auferstehung und Auferweckung etwas verschiedenes bezeichnen — werden folgende Wortgruppen gebraucht:

1. ἀνίστημι — ἀνάστασις — ἐξανάστασις (das bloß dreimal im NT vorkommende ἐξανίστημι scheidet hier aus; denn Mc 12 19 = Lc 20 28 meint [ἐξαναστάναι σπέρμα] in einem atlichen Zitat die natürliche Fortpflanzung, während die mediale Verwendung in Act 15 5 sich auf das Auftreten einer Oppositionsgruppe in der Urgemeinde bezieht).

2. ἐγείρω — ἐξεγείρω — ἔγερσις (ἐξέγερσις kommt nicht vor).

3. ζωοποιέω und ζωογονέω (entsprechende Substantiva fehlen).

Ihr statistisches Vorkommen ist nicht ohne Interesse. Sowohl die Häufigkeit wie der literarische Ort des Vorkommens sind dabei zu berücksichtigen.

Beginnen wir mit ἀνάστασις. Es findet sich in den Synoptikern 12, in der Apostelgeschichte 11, im Evg. Joh. 3, in echten Paulinen (Rm, I Cor, Phil) 7, in Deuteropaulinen (II. Tim, Heb) 3, I Ptr 2, Offbg. Joh. 2mal, zusammen 40 Mal. Dazu kommt der einmalige Gebrauch von ἐξανάστασις in Phil 3 11.

Mit Ausnahme von Lc 2 34, wo in der bildlichen Redewendung οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν eine Anspielung auf Jes 8 14 f und 28 16 vorliegt und καὶ ἀνάστασιν (auch wenn es, wie J. Weiß

und H. Greßmann wollen, Zusatz zur Quelle ist, weil es einen fremden Zug in das Bild bringe, vgl. E. Klostermann Lc.[2] S. 43 z. St.) auf »viele in Israel« bezogen nur »das Aufstehen« bedeuten kann, hat ἀνάστασις in allen übrigen Fällen eindeutig zur Totenauferstehung Beziehung, ist also ein präziser theologischer Terminus. Das ist um so bemerkenswerter, als das Wort ἀνάστασις in der Profangräzität und LXX diese Eindeutigkeit keineswegs besitzt. Auch ἀνίστημι hat neben einer theologischen Bedeutung im NT noch eine andere, die in der Profangräzität üblich ist.

ἀνίστημι kommt (transitiv und intransitiv verwendet) 50mal vor und zwar a) intransitiv in der Bedeutung »auftreten« 13mal (10mal in Syn und Act, 1mal in Rm, 2mal in Heb); b) transitiv in der Bedeutung »erwecken« 4mal (einmal in Mt von Nachkommenschaft, 3mal in Act von Propheten); c) transitiv = vom Tode erwecken 10mal (4mal in Joh, 6mal in Act); d) intransitiv = auferstehen, ins Leben zurückkehren von Propheten (bei Lc) 2mal, von Jesus und der allgemeinen Totenauferstehung 21mal. Das sind insgesamt 50mal.

Auffällig ist, daß ἀνίστημι in diesem Sinne von Paulus nicht gebraucht wird; denn es findet sich nur einmal in dem umstrittenen Epheserbrief. Schon ἀνάστασις kommt bloß siebenmal bei Paulus vor, dagegen 26mal in Syn und Act. Das ist um so bemerkenswerter, als Paulus, der erste Theologe der Urgemeinde, sonst Substantiva, die einen theologischen Gedanken prägnant ausdrücken, liebt.

Im Ganzen ist das Zahlenverhältnis zwischen Verbum und Substantiv 50:40, für letzteres also nicht ungünstig; denn wir werden noch unterschiedlichere Verhältnisse kennen lernen.

Z. B. gleich bei ἐγείρω. Es hat im NT keine eindeutig theologische Bedeutung, sondern kommt sehr oft in rein profanem Sinne vor: ἐγείρω (Act., Med., Pass.) = aufrichten, aufstehen 64mal (59mal in Syn., Act, Joh; je 1mal in Rm, Phil, Eph, Jac und Apc). Dagegen ἐγείρω (Act., Med., Pass.) = vom Tode erwecken, auferstehen 75mal. (Syn: 29, Joh: 5, Act: 7, Rm, I II Cor: 27, Gal: 1, Eph, Col: 2, I Thess 1, II Tim 1, Heb 1, I Ptr 1mal). Dazu ἐξεγείρω (Rm, I Cor) 2mal, συνεγείρω (Eph 1, Col 2) 3mal, so daß die Verhältniszahl zwischen theologischem und profanem Gebrauch 80:64 lautet. Paulus gebraucht ἐγείρω nur 2mal in profanem, dagegen 30mal in theologischem Sinne.

Wie anders in den gechichtlichen Schriften (Syn, Act, Joh), wo das Verhältnis 59 : 41 ist. Vergleicht man Syn, Act, Joh, Apc gegen Briefliteratur, so ist das Verhältnis im profanen Gebauch

60 : 3, im theologischen 41 : 34. In den erzählenden Schriften ist ersterer häufiger als in den Briefen.

Man sollte meinen, daß dem häufigen Vorkommen von ἐγείρω (75 + 64 = 139mal) ein solches von ἔγερσις entspräche, das ist jedoch nicht der Fall. Es steht im ganzen NT bloß in Mt 27 53, d. h. ein einziges Mal.

Die leicht nutzlos oder trocken erscheinende Wortstatistik läßt somit exakt erkennen, daß sich zur Darstellung des Auferstehungsgedankens in Verbform ἐγείρω, in Form des Substantivs ἀνάστασις durchgesetzt hat. Der Sprachgebrauch ist nicht so konsequent, daß er Verb und Substantiv vom gleichen Stamme nimmt, obwohl beide Bildungen nachweisbar sind. Bedenkt man, daß von 40 Fällen 39 für die theologische Bedeutung von ἀνάστασις sprechen, so ist deutlich, daß sich ἀνάστασις ohne Konkurrenz als theologischer Begriff durchgesetzt hat. Sein Verhältnis zu ἔγερσις ist 40 (39) : 1, während ἐγείρω (75mal) einer starken Minderheit von ἀνίστημι (33 bzw. 37mal, wenn man die 4mal vorkommende, verwandte Bedeutung »ins Dasein rufen« hinzunimmt) gegenübersteht, d. h. im Verhältnis 2:1.

Wesentlich seltener kommt ζωοποιέω vor, obwohl es wortwörtlich das ausdrückt, was ἀνάστασις meint, nämlich 10mal. 2mal aktivisch im 4. Evangelium (Subjekt ist Gott, Christus und der Geist) und 2mal passivisch (vom Samenkorn, Christus und den Toten, die belebt werden), ferner 5mal aktivisch (Subjekt: Gott, der letzte Adam, der Geist, das Gesetz) bei Paulus und 1mal (passivisch) in I Ptr. In I Tim 6 13 schwanken die Lesarten zwischen dem θεὸς ζωοποιῶν und ζωογονῶν. ζωογονέω = »am Leben erhalten« findet sich 2mal bei Lc. Entsprechende Substantiva fehlen. Es bleibt also bei der Vorherrschaft von ἐγείρω und ἀνάστασις. Wir sind also berechtigt, den Kreis der ntlichen Auferstehungsvorstellungen mit dem Wort ἀνάστασις zu umschreiben.

Ehe man in die Begriffsgeschichte der Profangräzität eindringt, wird die Frage zu erheben sein, ob etwa LXX hier vorbildlich eingewirkt haben.

Auch hier mag eine kurze Statistik zur Aufhellung des Sprachgebrauchs dienen.

a) ἀνίστημι findet sich in LXX etwa 517mal (schwankende Lesarten verbieten mathematisch genaue Angaben) als Übersetzung von 14 verschiedenen hebräischen Verben, die uns nicht alle interessieren. 377mal steht im Urtext eine Form von קוּם, 38mal von עמד, 8mal das Hiphil von שָׁכַם. Andere Verben sind seltener. קוּם überragt sie weit. Demgegenüber läßt sich ἀνάστασις ganze 5mal, und

wenn man die Stelle Ps 65 (66) titulus, welche christliche Interpolation sein soll, mitrechnet, 6mal nachweisen. Zwei weitere Lesarten des Aquila zu Cant 7 7 (8) ändern an diesem geringen Vorkommen nichts. Wo hebräischer Urtext noch erreichbar ist, liegen Formen von קום zugrunde[4]. Das Substantiv ἀνάστασις steht zum Verbum ἀνίστημι im Verhältnis 517:6! Es erscheint am Rande der LXX (Zeph, Klagel., Dan LXX je 1mal, I Macc 2mal).

Zeph 3 8 (יוֹם קוּמִי לָעַד = ἡμέρα ἀναστάσεώς μου εἰς μαρτύριον) bezeichnet den Tag, da Gott als Zeuge wider die Völker der Erde auftritt, sie richtet und läutert.

ἀνάστασις steht als Verbalabstraktum für den substantivierten hebr. Infinitiv, die Übersetzung ist ganz korrekt, von »Auferstehung« ist noch keine Andeutung vorhanden.

Klagel. 3 63 bittet der Dichter Gott, auf das Treiben seiner Widersacher zu schauen, welches hebr. שִׁבְתָּם וְקִימָתָם = καθέδρα αὐτῶν καὶ ἀνάστασις αὐτῶν bildlich umschrieben wird. Das Subst. קִימָה ist sachgemäß mit ἀνάστασις übersetzt. Damit sind die Stellen, denen hebr. Text nachweisbar zugrunde liegt, schon erschöpft.

Dan LXX 11 20 ἀναστήσεται ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ φυτὸν βασιλείας εἰς ἀνάστασιν . . . (Θ ἀναστήσεται ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ φυτὸν βασιλείας ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ.) Hebr. עמד. Gemeint ist das geschicht-

---

[4]) In Gen 7 4. 23 steht hebr. יְקוּם = Bestand, Wesen als Bezeichnung der aus der Erde erstandenen Schöpfung, welche Gott durch die Sintflut wieder vom Erdboden vertilgen will. Während in 7 4 die Lesarten ἐξανάστασις (A ἀνάστημα) in LXX wechseln, steht in 7 23 ἀνάστημα. Über die Bildung der Verbalabstrakta auf -σις und -μα später.

Wichtig ist uns die Beziehung zu קום in diesem Zusammenhang. In I Sam 10 5 scheint ἀνάστημα (für hebr. נְצִיב) Säule zu bedeuten (= das Aufgerichtete. Für das Aufrichten von Säulen, Denkmälern usw. ist ἀνίστημι bis in die Zeit des 2. nachchristl. Jahrh. üblich.) Judith 9 10 θραῦσον αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα (vgl. v. 9 βλέψον εἰς ὑπερηφανίαν αὐτῶν) muß ἀν. Stolz heißen, dagegen in 12 8 (Gott soll den Weg der Judith richten εἰς ἀνάστεμα τῶν υἱῶν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ) hat es den Sinn von ἀνάστασις in Lc 2 34 = das Aufstehen, die Rettung. Zeph 2 14 steht für eine hebr. verderbte Stelle διότι κέδρος τὸ ἀνάστεμα αὐτῆς. ἀν. muß hier wie im profanen Griechisch ἀνάστασις Verwüstung, Zerstörung heißen. Sach 9 8 bietet besondere Schwierigkeiten. Hebr. וְחָנִיתִי לְבֵיתִי מִצָּבָא, LXX ὑποστήσομαι τῷ οἴκῳ μου ἀνάστημα. Wenn Gott schützend sein Lager aufschlägt, so muß hier מִצָּבָא (Posten, Besatzung) gelesen werden. Sollte griech. ἀνάστημα dadurch entstanden sein, daß man fälschlich מִצֵּבָה gelesen hat? Dann gehört diese Stelle sachlich zu I Sam 10 5 (s. oben).

ἀνάστη(ε)μα kommt also (ohne die Lesarten bei Aqu. Th. Sym. Al., siehe Hatch-Redpath) 7mal in LXX vor. Für uns sind die beiden Stellen Gen 7 4. 23 von Wichtigkeit.

liche Auftreten eines Königs (vgl. Act 5 36!). Für εἰς ἀνάστασιν fehlt der entspr. Urtext.

Erst II Macc 7 14 stirbt der 4. Jüngling mit der Versicherung, er werde von Gott auferweckt werden, ihm jedoch (dem König Antiochus) werde solche Auferstehung zum Leben nicht zuteil werden. Jene Tat Gottes ist als Hoffnung πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ umschrieben, während dem Tyrannen die Drohung gilt: σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται. Man beachte das πάλιν beim Verbum und den Zusatz εἰς ζωήν beim Substantiv. Erst in 12 43 (vgl. 12 44 dazu!) ist mit ἀνάστασις ohne Zusatz die ἀνάστασις νεκρῶν (d. h. hier προπεπτωκότων = der im Kampfe Gefallenen, für die Judas beten und Sühneopfer darbringen läßt) gemeint.

Auch hier ist ἀνάστασις νεκρῶν noch nicht die allgemeine Totenauferstehung, gedacht ist daran (siehe Zusammenhang), daß sie nur den Frommen zuteil wird[5].

Immerhin — ἀνάστασις für die Auferstehung der Toten tritt am äußersten Rande des AT auf.

Die Brücke zwischen AT und NT bilden die atlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Der Nachweis ist hier nicht so exakt zu erbringen, da häufig entweder für eine griechische Übersetzung der hebr. Urtext oder aber für eine koptische, armenische, syrische Übersetzung die griechische Parallele fehlt. Immerhin gibt es Stellen genug, welche einen Rückschluß zulassen und beweisen, daß die Traditionskette nicht abgerissen ist. Wenn das Substantiv nicht gebraucht wird, so doch das Verbum in theologisch eindeutigem Sinne. Da diese Stellen hinsichtlich ihres Gedankengehalts in umfassenderer Untersuchung behandelt werden sollen, seien sie hier kurz als Glieder der Statistik und Wortgeschichte aufgereiht.

Psal. Sal. 3, 12 οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον (im Gegensatz zu den Sündern, um die sich Gott nicht kümmert).

Test. Sim. VI 7[6] verheißt der Patriarch von sich: Τότε ἀναστήσομαι κἀγὼ ἐν εὐφροσύνῃ καὶ εὐλογήσω τὸν ὕψιστον . . .

Die Erweckung eines Hohenpriesters und Königs in Test. Sim. VII 2 (Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα κτλ.) ist christlich gefärbte Interpolation. Test. Jud. 25 1 καὶ μετὰ ταῦτα ἀναστήσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ εἰς ζωήν (cod. A . . . ἔσται Ἰακὼβ ζῶν καὶ Ἰσραὴλ ἀναστήσεται). 25 4 cod. αβ S^1 καὶ οἱ ἐν λύπῃ τελευτήσαντες ἀναστήσονται ἐν χαρᾷ (cod. A: Καὶ οἱ ἐν λύπῃ τελευ-

[5]) Zu Ps 65 (LXX) titulus vgl. die Fußnote in Septuaginta ed. A. Rahlfs II S. 66. [6]) Zitiert nach der Ausgabe von R. H. Charles, Oxford 1908.

τήσαντες ἀναστήσονται καὶ οἱ διὰ Κύριον ἀποθνήσκοντες ἐξυπνισθήσονται)[7].

Dieser Text, welcher die neue Welt der Gerechtigkeit nach der Vernichtung Belials sowie Israels und seiner Frommen Vorzugsstellung unter den Völkern schildert, ist frei von christlicher Interpolation. Desgleichen tröstet Sebulon (c. 10) seine Kinder über seinen Tod mit dem Hinweis: ἀναστήσομαι πάλιν ἐν μέσῳ ὑμῶν und noch deutlicher wird Benjamin cap. 10,5 Φυλάξατε τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ ἕως ὅτου ἀποκαλύψει Κύριος τὸ σωτήριον αὐτοῦ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν (A ἐνὶ πάσῃ τῇ γῇ). (6) Καὶ τότε ὄψεσθε Ἐνὼχ καὶ Σὴθ καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἀνασταμένους ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἐν ἀγαλλιάσει. (7) Τότε ἀναστησόμεθα καὶ ἡμεῖς πάντες ἕκαστος ἐπὶ σκῆπτρον αὐτοῦ καὶ προσκυνήσομεν τὸν οὐράνιον βασιλέα. (8) Τότε πάντες ἀλλαγησόμεθα οἱ μὲν εἰς δόξαν οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν· κρίνει γὰρ Κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ περὶ τῆς ἀδικίας ἣν ἔπραξαν. (9) Καὶ τότε οὕτως πάντα τὰ ἔθνη. Hier ist ganz klar Auferstehung und Gericht über Israel ausgesprochen, dem dann der gleiche Vorgang bei den Heiden folgt. Von hier aus sind die Linien zu Jesu Enderwartung nicht schwer zu ziehen.

Endlich Vita Adae et Evae 10 (= Apoc. Mosis in C. Tischendorf Apokalypses Apokryphae 1866). Als Eva ihren Sohn Seth mit einem Tier (dem Teufel in Tiergestalt?) kämpfen sieht, bricht sie in die Klage aus:

> οἴμοι οἴμοι ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσονταί με, λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εὔα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.

Hier — um die Zeitenwende — haben wir den Begriff ἡμέρα τῆς ἀναστάσεως, der ohne jeden Zusatz verständlich ist als Gerichtstag über alle Sünder, daher ihr Fluch gegen die Stammutter des Menschengeschlechts. Zweifellos hat dieser Universalismus in Parallelen atlicher Apokryphen seine Stütze, die den Gedanken aussprechen, daß am Auferstehungstage die Erde alle Toten seit Adam wieder hergeben muß. Diese Andeutung genüge hier, da eine zusammenhängende Untersuchung der Auferstehungsvorstellungen gesondert erfolgen soll. Wir sehen aus diesen Stellen, daß von Daniel und II Macc über Ps Salom., Test. der 12 Patriarchen, Vita Adae et Evae eine Linie führt.

Aus den schwer datierbaren Sibyllinen sei noch verwiesen auf die Stellen II 221ff. (σώματ' ἐπιχθονίων ἑνὶ ἤματ' ἀναστήσονται); VIII 310ff. (πρῶτος ἀναστάσεως κλητοῖς ἀρχὴν ὑποδείξας von Christus, der zuvor in den Hades ging und wieder ans Licht kommt); VIII

[7]) WeitereVarianten Charles 104.

412—416, bes. 414 καὶ τότ' ἀναστήσω νεκροὺς μοῖραν ἀναλύσας καὶ θανάτου κέντρον καὶ ὕστερον εἰς κρίσιν ἥξω[8].

b) ἐγείρω ist in LXX seltener. 84mal kommt es vor, 23mal fehlt ein hebräisches Äquivalent. Von den verbleibenden 61 Stellen fallen 23 auf קום und Derivata, 12 auf עור und 5 auf das Hiphil von קוץ, 14 weitere hebräische Wörter sind vereinzelt (auf 21 Stellen verteilt) und tragen hier nichts aus. Deutlich ist, daß קום = ἐγείρω überwiegt: d. h. qum ist sowohl mit ἀνίστημι wie mit ἐγείρω verknüpft worden. Nach der Häufigkeit seines Vorkommens hätte ἀνίστημι als übliches Wort auch im NT den Vorzug verdient gehabt, zumal wenn man LXX als Quelle für die griechisch redenden Autoren des NT annimmt. Daß dem nicht so ist, wird gerade bei Paulus deutlich (s. o. S. 169). Ob sich dafür ein Grund angeben läßt, wird noch zu prüfen sein.

Nicht unwichtig sind zwei Komposita mit ἐξ-. Rund 40mal (für 9 verschiedene hebr. Verben) findet sich ἐξανίστημι, 22 Stellen fallen wieder auf קום. ἐξεγείρω kommt 85 mal etwa vor (für 17 verschiedene hebr. Verben), darunter allein 43mal für עור und Derivate, 6mal für קום und 5mal für קוץ Hi. Aber hier tut es die bloße Zahl nicht; denn an so entscheidenden Stellen wie Hi 14 12 und Dan 12 2 steht קוץ = ἐξεγείρω und II Reg 4 31 wie Jes 26 19 lassen erkennen, daß קוץ Hi vor קום den Vorzug erhält. Über diese atlichen Stellen ist noch besonders zu handeln.

ζωοποιέω ist so selten wie im NT. Bloß 6mal findet es sich für Piel und Hiphil von חיה. ζωοποίησις für hebr. מִחְיָה ist 2mal in II Esr 9 nachweisbar.

Haben wir damit die Synonyma statistisch erfaßt, so wäre nun der Wortsinn und sein etwaiger Bedeutungswandel zu prüfen. Ehe das geschieht, soll aber ein Überblick über den Gebrauch dieser Wörter in der Profangräzität eingeschaltet werden, soweit er für unseren Fragenkreis von Bedeutung ist; denn die Übersetzer der LXX greifen ja ihrerseits wieder auf eine alte Kultursprache zurück, deren Wörter und Begriffe bereits eine jahrhundertelange Entwicklungs- und Bedeutungsgeschichte hinter sich haben.

II. Anastasis in der griechischen Literatur.

a) Nach seiner Wortbildung ist ἀνάστασις ein Verbalnomen, dessen Vorderglied ein Adverb in weitestem Sinne, d. h. in unserem Falle eine Präposition ist, welche schon in der klassischen Gräzität

[8]) Joh. Geffcken: Die Oracula Sibyllina 1902.

als selbständige Präposition verhältnismäßig selten vorkommt[9] und im NT gleichfalls sehr selten ist. Desto beliebter ist ανα aber zur Verwendung von Komposita bei Verben und Substantiven[10].

Die Nomina auf σις (τις) sind Verbalabstrakta und ihrem Wesen nach nomina actionis, welche nur mit Präverbien zusammengesetzt sind, weil sie ein Verbum voraussetzen, Verben sich aber nur mit Präverbien zu Komposita verbinden. Nach diesem Grundsatz ist ἀνάστασις völlig korrekt gebildet und wird von A. Debrunner geradezu als Musterbeispiel angeführt[11]. Zwar ist es bei Homer noch nicht vorhanden, aber seit Aeschylus, d. h. seit dem 5. vorchristl. Jahrhundert bezeugt und dürfte in jener Zeit (6/5. Jahrh. v. Chr.) entstanden sein, als die große geistige Bewegung, welche durch das Griechenvolk ging, die Ausgestaltung der Prosa zur Folge hatte. Mit Zunahme der Abstraktion im Denkprozeß der griechischen Wissenschaft wächst auch die Zahl der Verbalabstrakta, gibt es doch, wie Ed. Schwyzer[12] anmerkt, in der wissenschaftlichen Prosa über 5000 Beispiele von Abstraktionsbildungen auf -σις.

Die Verwischung der Bedeutungsunterschiede zwischen den Nomina auf -σις und -μα bildet dabei ein besonderes Kapitel[13], das uns hier aber nicht beschäftigen muß, weil ἀνάστημα zwar in LXX (s. oben S. 171,4), aber nicht im NT und nicht für unseren Fragenkreis vorkommt. (Anders z. B. Rm 5 16 δικαίωσις—δικαίωμα.)

Das Wort ἀνάστασις ist gegenüber tausenden späterer Zweckbildungen ein altes und natürlich gewachsenes Wort, wie sich schon an der Spannweite seines Bedeutungsinhalts zeigt, der zwischen

[9]) Vgl. Blaß-Debrunner [6]1931 § 204. A. T. Robertson-H. Stocks: Kurzgefaßte Grammatik des Neutest. Griechisch, Leipzig 1911. § 93. H. J. Moulton: Einleitung in die Sprache des NT 1911, S. 158 samt Anm. 1 (Statistik über die Häufigkeit der Präpositionen) und S. 161. Artikel ἀνά in W. Bauers Wörterbuch. [10]) Im NT findet sich ἀνά bloß 13 mal, in den Verbindungen ἀνὰ μέρος, ἀνὰ μέσον und als Distributivum mit dem Akkusativ konstruiert. Desto häufiger ist es bei Verben und Substantiven zur Kompositionsbildung z. B. ἀναβαίνω, ἀναγινώσκω, ἀνίστημι, ἀναστατόω, ἀναστρέφω, dementsprechend: ἀναβαθμός, ἀναβολή, ἀνάγνωσις, ἀνάστασις, ἀναστροφή, um einige Beispiele herauszugreifen.

Das Hinschwinden des Gebrauchs von ἀνά als Präposition — bei Homer regiert sie noch drei verschiedene Kasus und ist ziemlich vielfältig verwendet, später schrumpft der Gebrauch auf den Akkusativ zusammen — ist wohl des öfteren festgestellt (s. oben Anm. 9), aber m. W. noch nicht erklärt, warum sich ἀνά solcher Beliebtheit bei Kompositionsbildungen erfreut. Besonders auffällig ist diese Häufigkeit in den Papyrustexten, wie schon ein Durchblättern der betr. Indices erkennen läßt, ebenso in den Griechischen Inschriften. [11]) A. Debrunner: Griechische Wortbildungslehre, Heidelberg 1917, § 43 und 145. [12]) Ed. Schwyzer: Griechische Grammatik I, München 1939, S. 506. [13]) Debrunner: Wortbildungslehre § 311. Schwyzer S. 506 oben.

»Erwachen«, »Aufstehen« und »Zerstörung« schwankt. Solche Schwankungen sind nur bei unbewußtem, natürlichem Wachstum, nicht bei vorbedachten Fachausdrücken zu erwarten, die zu bestimmten Zwecken (philosophische und naturwissenschaftlich-medizinische Begriffe) gebildet werden. Es darf uns also nicht wundern, wenn ἀνάστασις bei Hippokrates auch einmal »Stuhldrang« als Folge einer Infektionskrankheit (s. später S. 177) bezeichnet, im politischen Leben für »Aufstand« gebraucht wird, in der Technik die Errichtung eines Dammes, im Kultus eines Standbildes umschreibt und — räumlich gesehen — sowohl die Verwüstung oder den Niedergang einer Stadt wie die Deportation oder Umsiedlung einer Bevölkerung, den Aufbruch eines Heeres im jeweiligen Textzusammenhang meint. Es kommt darauf an, wie und wo dieses »Sicherheben« sich auswirkt. Solche Spannweite der Bedeutung ist nur bei Wörtern möglich, die nicht für bestimmte Zwecke in ihrer Verwendung festgelegt worden sind. Eine der möglichen Bedeutungen muß dann dem Übersetzer der LXX oder des NT (aus dem aramäischen Text) Anlaß gegeben haben, dieses noch nicht in heidnischem Kultus gängige, also nicht vorbelastete Wort zu verwenden, weil es kurz und prägnant den Vorgang umschreibt, den schlichte Erzählungsweise im AT wie im NT durch Verbformen, d. h. in Sätzen auszudrücken pflegt. Erhält dieses Substantiv dann einen Genitiv (ἀνάστασις Ἰησοῦ), so bleibt dann zu fragen, ob er Gen. auctoris oder objectivus ist, d. h. ob das Subjekt des betr. Aussagesatzes Gott oder Christus ist. Dabei ist dann die Bedeutungsfrage: Auferweckung oder Auferstehung? zu prüfen an Hand des vorhandenen ntlichen Materials. Darüber später (vgl. S. 199f.)[14].

[14]) Die Verwendung der Verbalabstrakta auf -σις in LXX und NT verdiente einmal eine besondere Untersuchung. Hier sei im Vorbeigehen eine kleine Tabelle aufgestellt.

ἀνάμνησις (seit Plato)	in LXX:	5 mal (זכר),	im NT:	4 mal
ἀνάπαυσις (Mimnermus VI v. Chr.)	,,	60 mal	,,	5 mal
ἄνεσις (Herodot)	,,	6 mal	,,	5 mal
ἀπόδειξις (Vorsokr. Herodot)	,,	3 mal (Makk.)	,,	1 mal
διάκρισις (Vorsokr. Xenoph)	,,	1 mal (διακρίνω 30 mal)	,,	3 mal
διαίρεσις (Herodot	,,	27 mal	,,	3 mal (I Cor 12)
μετάθεσις (Thuk)	,,	1 mal (II Makk.)	,,	3 mal (Heb)
ὑπόκρισις (Herodot)	,,	1 mal (II Makk)	,,	6 mal
ἀπολύτρωσις (Diod. Sik. I v. Chr.)	,,	1 mal (Daniel	,,	10 mal (7 mal Pls)

Das ziemlich hohe Alter und die Spannweite hinsichtlich der Bedeutung besagen aber noch nichts über die Häufigkeit der Verwendung. Bei Plato und Euripides sucht man ἀνάστασις vergebens, Polybios behält von 4 nur 1 Stelle, weil 3 Stellen älterer Textausgaben anders gelesen werden müssen (ἀνάτασις statt ἀναστ.). Gleiche Verwechslung liegt bei Epiktet vor, der sonst ἀνίστημι und ἐγείρω im üblichen Wortsinn gebraucht[15]. Eine Stelle bei Kallimachos (ed. Otto Schneider II 1873, S. 611 fragm. 443) ist unsicher in Lesart und Deutung (εἰς ἐπαναστασίην oder des Rhythmus wegen ἐπ' ἀνάστασιν?). Homer und Hesiod fallen aus, Philo z. B. ebenso, desgleichen der echte Xenophon. Zu Plutarch notiert der alte Wyttenbach 8 Stellen, von denen 2 (Vita Arist) die Bedeutung reditus in vitam haben sollen, die ich aber nicht aufzufinden vermochte[16].

Immerhin läßt sich durch die griechische Literatur und die Papyrussammlungen ein dünner Faden ziehen, der mit Aeschylus (3 Stellen) beginnt und über Sophokles (1), Herodot (1), Thukydides (3), Aristoteles (1), Hippokrates (2)[17], Demosthenes (3), Pseudo-

ἀποκάλυψις (Philod. I v. Chr.)	in LXX	4 mal (3 mal Sirach)	im NT	18 mal (13 mal Pls)
ἀποκατάστασις (Xen)	,,	fehlt	,,	1 mal (Apg)
παράδοσις (Thuk)	,,	3 mal	,,	12 mal (7 mal Syn 5 mal Pls)
παράβασις (LXX, Strabo)	,,	4 mal	,,	7 mal
ἔκστασις (seit Hippokr.)	,,	30 mal	,,	7 mal (nicht Pls!)
ἔγερσις (Vorsokr.)	,,	3 mal (קוּם)	,,	1 mal (Mt)
ἀνάστασις (Aesch. Herodot)	,,	6 mal	,,	40 mal

Ergebnis: Die meisten Subst. sind alt, in LXX und NT belegt. Im NT übertrifft ἀνάστασις alle anderen an Häufigkeit.

[15]) Ed. maior Schenkl S. 471 fragm. 25 μετὰ ἀνατάσεως, nur Cod. Saibantinus liest μετὰ ἀναστάσεως.

[16]) Lindskog-Ziegler, Plutarch Vitae IV 2 Indices, Leipzig 1939 notieren ἀνάστασις für die Vitae nicht, dagegen 2 mal ἀναίρεσις νεκρῶν (Ths 29 4, 5 und Ni 6 5, 6). Sollte da, wie bei Polybios und Epiktet, ein Verlesen vorliegen seitens christlicher Abschreiber, denen ἀνάστασις näher liegt als ἀνάτασις und die Verbindung ἀνάστασις νεκρῶν geläufiger ist als ἀναίρεσις νεκρῶν?

[17]) Die zwei Stellen des Hippokrates sind Beispiele, in dieser medizinischen Schule ist ἀνάστασις und der Plural ἀναστάσεις Fachausdruck für bei gewissen epidemischen Krankheiten auftretenden Stuhldrang oder Stuhlgang. ἀν. bezeichnet, wie schon Oepke sagt, das Aufstehen zum Stuhlgang, insofern (das lehrt der Plural) dieses häufig und zwangsläufig ist, übersetzen Mediziner hier »Stuhldrang«. Hier ist ἀνάστασις auf begrenztem literarischen Raum offenbar Fachausdruck, der aber (siehe Herodot, Thuk. Polyb. Plutarch, Dio Cassius, Strabo) von der übrigen wissenschaftlichen Literatur nicht angeeignet worden ist. Weitere Beispiele aus Hippokrates in Stephanus Thesaurus sub voce ἀνάστασις.

Xenophon (1), Polybios (1), Diodorus Siculus (3), Appian (2), Plutarch 8 (?), Lukian v. Samosata (2), Dio Cassius (4), Aelius Aristides (2) und Strabo (1) bis in die christl. Zeit reicht. Zwei Stellen (von denen eine ins VII. Jh. n. Chr. gehört) notiert Preisigke I. Es gelang, darüber hinaus noch 3 Stellen zu ermitteln (P. Collart: Les papyrus Bouriant Paris 1926, 2, 33 ein Zitat aus Ps 40 9. — Papiri greci e latini VIII 1927 zwei Stellen eines Oxyrrhynchospap. VI p. Chr mit christl. Einschlag).

Aus den Inscriptiones Graecae (Dittenberger 730, 5. 762, 45 und 862) ließen sich 3 Stellen ermitteln, von denen zwei dem I. Jh. v. Chr., eine dem II. nachchristl. Jh. angehört. Es handelt sich jedesmal um Aufstellung eines Standbildes (ἀνάστασις ἀνδριάντος, in 730, 5 steht daneben ἀνάθεσις εἰκόνος).

Rechnen wir den griechisch schreibenden Josephus noch hierher, so hat uns Ad. Schlatter 6 Stellen aus den Antiquitates gesammelt (Mtthevg. 651 zu Mt 22 23) und A. Oepke 2 aus dem Bellum Judaicum notiert (Artikel ἀνάστασις in Kittels Wörterbuch I 372), deren keine in den Bereich religiöser Begrifflichkeit gehört.

Vom V. Jh. v. Chr. bis zum II. Jh. n. Chr. fanden sich also in der reichen griechischen Literatur samt Inschriften und Papyri noch keine 60 Belegstellen für ἀνάστασις, während das NT allein deren 40 hat!

Den weiteren geschichtlichen Gang des Gebrauchs bei den apostolischen Vätern, Kirchenvätern (einschließlich Apologeten) hier statistisch zu verfolgen, wollen wir uns, um diese prinzipielle Untersuchung nicht zu sehr auszudehnen, versagen. Jedenfalls ist von I Clemens bis Klemens v. Alexandrien reichliche Ausbeute vorhanden; wenn auch in den einzelnen Schriften die Stellenzahl spärlich ist, so reißt doch die Kette nicht ab, und es kommt hier nicht auf die Quantität an, sondern auf die Betonung, mit der von unserem Gegenstand die Rede ist. Die Behandlung dieser Stellen gehört in die Begriffsgeschichte, aber nicht zum Thema: Sprache und Offenbarung, da die spätere christliche Literatur bloß die urchristliche Tradition fortsetzt.

An einem Punkt ist unsere Betrachtung noch unvollständig. Es könnte doch sein, daß in der griech. Literatur von Auferstehung von Toten die Rede wäre, ohne daß ἀνάστασις vorkommen muß. Es könnte eine Verbalform von ἀνίστημι oder ἐγείρω dastehen, weil der Gebrauch von Abstrakta nicht beliebt ist.

Es kann hier unmöglich eine Statistik über diese beiden Verben aufgemacht werden, das würde zu weit führen. Das Endergebnis wäre auch wenig befriedigend für unseren Stoff. Eine Durchsicht der Indizes und Wörterbücher ergibt, daß z. B. ἀνίστημι (Act. Med. Pass.) wesentlich häufiger ist als das Subst. ἀνάστασις und auch dort vorkommt, wo dieses fehlt (bei Homer, Euripides, Plato, Aristophanes).

Wir werden uns darauf beschränken, nur solche Stellen zu betrachten, in denen der Zusammenhang mit dem Tod (oder der Vergleich von Schlaf und Tod) gegeben ist; denn es hat keinen Zweck, alle Stellen seit Homer zu verzeichnen, wo ἀνίστασθαι z. B. »sich erheben zu einer Rede« oder aufstehen vom Sitz oder »auftreten« (von geschichtlichen Personen) bedeutet, was alles dreies auch in LXX und NT vorkommt. Diese Begrenzung kann aber erst erfolgen, nachdem die Möglichkeit aller »Bedeutungen« grammatisch untersucht und an literarischen Beispielen dargetan ist. Auf dieser breiteren Basis errichten wir das Gebäude aus dem Material, welches unseren Stoff behandelt.

III. Die Bedeutung von ἀνάστασις.

Die Präposition ἀνά (Zend ana, gotisch ana, deutsch an, englisch on) bezeichnet die Richtung von unten nach oben (Gegensatz κατά) »an einer Fläche hinauf, hinan« oder »in die Höhe, entlang«, letzteres im Sinne von »über eine Fläche hin«[18]. Ersteres in ἀναβαίνω, ἀνίστημι, letzteres in ἀναγινώσκω. Daraus folgt dann die Wiederholung einer Sache im Sinne des Verbesserns, Verstärkens, lat. mit *re*, deutsch mit »wieder« ausgedrückt. Z. B. ἀναβιόω = wieder aufleben. Die Vielseitigkeit dieser Grundvorstellung läßt sich an folgenden Beispielen erläutern:

ἀνατρίβω = wieder (öfters) reiben heißt »einreiben«, über eine Fläche hin reiben = streicheln.

ἀνατρέφω = auffüttern, Pass. aufwachsen, bedeutet auch jem. wieder ernähren (der einen vorher ernährt hat).

ἀνατρέπω von unten nach oben wenden, auf den Kopf stellen, erlangt dann die Bedeutungen: zerstören, umwerfen, umwenden machen = zurückführen.

ἀνίστημι aufstellen oder aufstehen machen, auf Menschen bezogen = aufwecken (vom Schlaf), auferwecken (vom Tod, Homer und Tragiker), vom Soldaten: aufbieten zum Feldzug (Thuk.), von Zivilisten: auswandern lassen, aus dem Wohnsitz = vertreiben (Hom. Herodot, Thuk.), vom Wild: aufjagen, von Versammlungen: auflösen. Bei Dingen: aufrichten (von Bildsäulen), wieder aufbauen (von Mauern, bei Demosth.). Der Bedeutung »auflösen« entspräche (von unten nach oben stellen) »zerstören«, doch ist diese Bedeutung (Untergang, Zerstörung) nur beim Subst. ἀνάστασις belegt.

[18]) Vgl. Jacob Wackernagel: Vorlesungen über Syntax, Zweite Reihe 1924, S. 165. 207. 210, bes. 237 für ἀνα- in Kompositionen = wieder. Walde-Pokorny: Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprache I, 1930, S. 58. Robertson-Stocks § 93. Blaß-Debrunner [6]1931, § 204.

Diesen Bedeutungen beim transitiven Verbum entsprächen beim intransitiven: aufstehen (vom Schlaf), auferstehen (vom Tod), aufstehen (zu einer Rede), aufstehen (zu einer geschichtl. Aufgabe bei Propheten), aufstehen (zum Widerstand) = sich erheben, sich empören, aufstehen (vom Lager) = aufbrechen, aufstehen (von Krankheit) = sich erholen, genesen

Bei all diesen Bedeutungen ist die Grundvorstellung: Veränderung der Richtung, Stellung und Haltung klar erkennbar, Unterschiede ergeben sich, insofern das Wovon oder das Wozu beim Akt des Aufstehens maßgebend ist, beides kann zusammen wirken (z. B. sich vom Lager erheben zum Kampf, oder jemand aus einer Stadt sich erheben lassen zur Umsiedlung).

Entsprechendes ist nun vom Verbalabstraktum ἀνάστασις zu sagen, das auch in seinen Bedeutungen den transitiven und intransitiven Charakter des Verbums noch erkennen läßt.

1. Das Aufstehenlassen im Sinne von: Vertreibung, Zerstörung. Aeschylus Perser 106[19]: διέπειν ἱππιοχάρμας τε κλόνους πόλεών τ' ἀναστάσεις (Worte des Chors, der den Persern Kämpfe und Verwüstungen als Schicksal kündet). Agam. 587—89. ἀνωλόλυξα μὲν πάλαι χαρᾶς ὕπο/ὅτ' ἦλθ' ὁ πρῶτος νύχιος ἄγγελος πυρός/φράζων ἅλωσιν 'Ιλίου τ' ἀνάστασιν. Klytämnestra jauchzt über das nächtliche Flammenzeichen, welches Trojas Einnahme und Zerstörung anzeigt.

Demosthenes Ol. Reden I 5 die Olynthier sehen, daß es nicht um Ruhm, nicht um einen Teil des Landes geht, sondern um die Zerstörung und Unterjochung ihres Vaterlandes ἀλλ' ἀναστάσεως καὶ ἀνδραποδισμοῦ τῆς πατρίδος.

II 1 Gegen Philippos hat sich ein Feind erhoben, der einsieht, daß Aussöhnung mit ihm unsicher ist und dann den Untergang des Vaterlandes bedeutet: εἶτα τῆς ἑαυτῶν πατρίδος νομίζειν ἀνάστασιν.

Vgl. Diodorus Siculus IV 37 μετὰ δὲ τὴν Δρυόπων ἀνάστασιν (Vertreibung) XIII 52 ὑπὲρ ἀναστάσεως ἀγωνιᾶτε etwa gleich um die Existenz kämpfen (lat. Text: *de salute vestra ne extrema patiamini dimicatis*).

Bei Appian (Historia Romana ed. P. Viereck—A. G. Roos 1939) heißt es Λιβυκή 106 von Massinissa: Καρχηδόνι αἴτιον τῆς ἀναστάσεως γενέσθαι, πάμπαν ἀσθενῆ Ῥωμαίοις ὑπολιπόντα.

Polybios II 21, 9 Die Galater fürchten von den Römern ἐξανάστασις καὶ καταφθορά.

---

[19]) Zitate nach der Oxforder Ausgabe: Aeschyli Tragoediae rec. A. Sidgwick.

2. Im Sinne von Umsiedlung: Herodot IX 106[20]: ἀπικόμενοι δὲ ἐς Σάμον οἱ Ἕλληνες ἐβουλεύοντο περὶ ἀναστάσιος τῆς Ἰωνίης.

Hier handelt es sich um den Streit zwischen Athenern und Peloponnesiern, ob man die Ionier durch Umsiedlung der ständigen Bedrohung durch die Perser entziehen sollte. Ebenso bei Thukydides II 14, 2 von der Umsiedlung der Landbevölkerung in die Stadt, die sich von den Athenern nur schwer dazu bewegen läßt: χαλεπῶς δὲ αὐτοῖς διὰ τὸ ἀεὶ εἰωθέναι τοὺς πολλοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς διαιτᾶσθαι ἡ ἀνάστασις ἐγίγνετο.

3. Der Aufbruch von einem Ort.

Thukydides I 133. Pausanias verbürgt einem Schutzflehenden Sicherheit, wenn er den Tempel verläßt und rasch weggeht. ἀλλὰ πίστιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ διδόντος τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀξιοῦντος ὡς τάχιστα πορεύεσθαι. (Konstr. πίστιν διδόντος τῆς ἀναστάσεως ἐκ τοῦ ἱεροῦ = er gab ihm Sicherheit für den Aufbruch aus dem Heiligtum.) VII 75 ἡ ἀνάστασις ἤδη τοῦ στρατεύματος τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ τῆς ναυμαχίας ἐγίγνετο.

Ähnlich bei Appian Ἀννιβαική § 4 ἕκτῳ μόλις ἀπὸ τῆς ἐξ Ἰβήρων ἀναστάσεως μηνί. Ebenso an 3 Stellen bei Dio Cassius (ed. Ph. Boissevain Berlin 1895ff.) 38, 31, 2 von den Helvetiern, die auf der Suche nach besserem Land ihre Dörfer und Städte in Brand steckten, damit niemanden der Aufbruch gereue (ὥστε μηδένα μετάμελον τῆς ἀναστάσεως ποιήσασθαι). Vgl. 41, 7, 1. Θορυβώδης σφῶν καὶ ταραχώδης ἡ ἀνάστασις ἐγίγνετο. 43, 2, 4 τὸν πόλεμον μηδέπω καλῶς διενεγκεῖν δυνάμενος . . . τὴν ἐν ταὐτῷ μονὴν χαλεπήν . . . τήν τε ἀνάστασιν ἀδύνατον . . . οἱ ὁρῶν οὖσαν ἠθύμει. (Von Cäsar, der seine Situation im Kampf gegen Scipio und Jobas erwägt.).

Dazu fragm. 40, 39 (I S. 131) ἀνάστασις τῆς πατρίδος. Nicht ganz deutlich! Ferner bei Strabo II 3, 6 und Josephus ant. 2, 248. 16, 278. 10, 185. ἀν. = Aufbruch, Auswanderung.

4. Die Errichtung, Aufstellung (von toten Gegenständen). Dem. XX 72 κάλλιστον δὲ πάντων ἡ τῶν τειχῶν ἀνάστασις.

Plutarch (Wyttenb. II 873 A) ἀνάστασις τροπαίου.

Dittenberger Sylloge 730, 5 und 762, 45 ἀνάστασις ἀνδριάντος. 862 ἀνάστασις Σαλβίου τοῦ Ἑρμέρωτος . . .

Lukian Phal. prior 3: πόλιν διεφθαρμένην . . . οἰκοδομημάτων ἀναστάσεσιν ἐκόσμησα (Worte des Tyr. v. Agrigent).

Josephus εἰκόνων ἀναστάσεις ant. 17, 151. 14, 473; 11, 19[21].

[20]) Herodotus ed. C. Hude. [21]) Schlatter (Mt 651) weist darauf hin, daß für des Josephus Sprachgebrauch ἀνάστασις transitiv gedacht ist (aufstehen machen, nicht aufstehen). Daher nicht für Auferweckung der Toten. Indessen wird sich zeigen, daß Josephus wegen anderer Unsterblichkeitsvorstellung diesen Ausdruck gemieden

Neben der transitiven Bedeutung gibt es auch die intransitive: das Aufstehen.

Außer Soph. Phil. 276f. (vgl. S. 184) gehört hierher:

Aristoteles de spiritu 8: πόδας δὲ τροφῆς χάριν καὶ ἀναστάσεως.

Porphyrius Vita Pythagorae 40 (Mitteilung zweier Sprüche, die man rezitieren soll) πρὸ τοῦ ὕπνου und πρὸ τῆς ἐξαναστάσεως.

5. Die für uns entscheidenden Stellen sind jene, wo das Aufstehenlassen oder Aufstehen (Erwecken oder Erwachen) vom Schlaf und vom Tod gemeint ist. Diese sind so gering an Zahl, daß man solche, an denen statt des Substantivs das Verbum steht, mit heranziehen kann. Wir ordnen chronologisch.

Homer:

Il. X 32 der vor Sorgen schlaflose Agamemnon geht, um seinen Bruder zu wecken: βῆ δ' ἴμεν ἀνστήσων ὃν ἀδελφεόν. (Ebenso 24, 689 Es erschrak der Greis und weckte den Herold ἔδεισεν δ' ὁ γέρων, κήρυκα δ' ἀνίστη). Ilias XV 220ff. (bes. 240. 251f. 262). Dem schwer entkräfteten Hektor, der sich schon in der Unterwelt sah (251 ἐφάμην νέκυας καὶ δῶμ' Ἀίδαο / ἥματι τῷδ' ὄψεσθαι ἐπεὶ φίλον ἄιον ἦτορ) gibt Apollon auf des Zeus Geheiß neuen Mut (262 ὡς εἰπὼν ἔμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν), so daß er in den Kampf stürmen kann und Thoas, der Gegner, verwundert ausruft: 287 / ὦ πόποι, ἦ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσι ὁρῶμαι / οἷον δὴ αὖτ' ἐξαῦτις ἀνέστη κῆρας ἀλύξας / Ἕκτωρ. Der angeblich von Ajas Getötete — steht wieder. Erst lag er wie tot (240), dann saß er und erkannte die Seinen, nun steht er im Kampf. Dem Aufstehen des Schlafenden folgt das Aufstehen des Totkranken, es ist eine mit Götterhilfe erwirkte Genesung. Aber weiter reicht diese Hilfe nicht nach Ansicht des Dichters. Tote stehen nicht auf.

Il. 21, 54ff. ruft Achill, als er den schon einmal besiegten und in Sklaverei verkauften Sohn des Priamos Lykaon begegnet: ὢ πόποι,

---

haben wird, sonst hätte er ihn, wie gewisse at. Apokrypha und die Schriften des NT, ruhig gebrauchen können.

Bei der Gelegenheit ist anzumerken, daß die rabbinischen Theologen (und das läßt sich bis Maimonides verfolgen) nicht den atlichen Ausdruck קִיָּמָה ,קוּם benutzen, den LXX mit ἀνάστασις wiedergeben, sondern durchgehends תְּחִיַּת הַמֵּתִים = Belebung der Toten schreiben. Schlatter 651 setzt dafür ohne Weiteres ἀνάστασις νεκρῶν, doch wäre korrekter ἀναβίωσις, wie II Macc 7 9 εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει erkennen lassen. Seit die Christen ihren Auferstandenen und ihre Auferstehung verkündigen, werden die Juden Anklang an diese Bildrede vermieden haben. Überdies denken sie nicht an den, der aus dem Grabe aufsteht so sehr als daran, in welchem Prozeß sich die toten Gebeine beleben und in welcher Reihenfolge sich die Organe wieder bilden (von außen nach innen oder umgekehrt, Streit der Schulen Hillels und Schammais). Jos. ant. 18, 14 gebraucht ἀναβιόω!

ἦ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι· / ἦ μάλα δὴ Τρῶες μεγαλήτορες, οὓς περ ἔπεφνον / αὖτις ἀναστήσονται ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος. Jetzt will Achill den verhaßten Gegner durch Lanzenstoß erledigen, um zu sehen, ob er sich nochmal rettet oder ob ihn die nährende Erde festhält, die bis jetzt den Stärksten zurückhielt. Daß das Aufstehen eines Toten aus der Erde unmöglich ist, wird dem alten Priamos eben an seinem toten Sohn Hektor klar gemacht. Achill muß den Greis bitten, alles Leid geduldig zu tragen: 24, 550f. οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱος ἑῆος / Οὐδέ μιν ἀνστήσεις· πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθῃσθα. Priamos wird den Sohn nicht aufstehen machen oder erwecken durch sein Klagen, eher anderes Leid erdulden müssen.

Später (24, 756) kann der alte Vater dem toten Sohn sagen, daß Achilleus ihn ums Grab des Patroklos geschleift habe, ohne ihn dadurch zu erwecken. ἀνέστησεν δέ μιν οὐδ' ὣς. ἀνιστάναι bei Homer hier = aufstehen machen, erwecken dient zum Erweis, daß Tote nicht erweckbar sind.

Herodot III 62 läßt das auch den Vertrauten des Königs Kambyses bezeugen, der auf königlichen Befehl den Prinzen Smerdis getötet hatte. Plötzlich kommt aus Ägypten ein Befehl des angeblich lebenden Smerdis, aber die hier nicht zu schildernde Untersuchung ergibt, daß es sich um einen Doppelgänger des Toten handelt, der seiner Ähnlichkeit wegen diese Rolle spielt. Beim Verhör versichert denn auch des Königs Vertrauter, der sich im Verlauf der weiteren Verhandlung als kluger Ratgeber erweist: ἐγὼ γὰρ αὐτὸς ποιήσας τὰ σύ με ἐκέλευες (den Ausdruck »töten« oder gar »ermorden« vermeidet er vor den königlichen Ohren) ἔθαψά μιν χερσὶ τῇσι ἐμεωυτοῦ. εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, προσδέκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι. εἰ δ' ἔστι ὥσπερ πρὸ τοῦ οὐ μή τί τοι ἔκ γε ἐκείνου νεώτερον ἀναβλάστῃ. Bis jetzt, sagt der Vertraute ironisch, standen Tote nicht auf, wenn es aber jetzt anders ist, mag dir Astyages sich wieder erheben. Ist es aber wie früher, so kann dir von jenem (den ich getötet habe) kein neuer Widerstand erwachsen. Ironisch wird hier auf die bisherige Erfahrung verwiesen und sie solange als zweifelhaft behandelt, bis die weitere Verhandlung ihre weitere Gültigkeit ergibt.

Ganz klar bekennt sich Aeschylus Eum. 647ff. zu ihr. Durch den Mund Apollos läßt er sagen: Fesseln kann man lösen, da ist Hilfe möglich (auf den Vorwurf der Chorführerin, daß Zeus seinen greisen Vater Kronion gebunden habe), aber einen Toten nicht erwecken. ἀνδρὸς δ' ἐπειδὰν αἷμ' ἀνασπάσῃ κόνις / ἅπαξ θανόντος, οὔτις ἐστ' ἀνάστασις. / τούτων ἐπῳδὰς οὐκ ἐποίησεν πατήρ / οὐμός, τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει. Hat

der Staub das Blut eines Mannes getrunken, der einmal gestorben ist, so gibt es kein Aufstehen[22]. Der Grund wird auch angegeben: Mein Vater, der sonst die Welt im Schwung hält, sagt Apollon, hat dafür keine Beschwörungsformeln geschaffen. Also ist das Sterben wohl sein Wille. (Vgl. dazu Agam. 1360. Worte eines Mannes aus dem Volk bei dem Hilfeschrei aus dem Palast, den Agamemnon, tödlich getroffen von Klytämnestra, ausstößt: Wir müssen, wenn wir handeln, erwägen, was wir tun, sagt ein Bürger, darauf ein anderer: κἀγὼ τοιοῦτός εἰμ', ἐπεὶ δυσμηχανῶ / λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν. Er weiß nicht, wie man mit Worten den Toten erwecken soll.)

Sophokles.

Philoktetes, der seinem Sohn schildert, wie er, krank auf einer Insel ausgesetzt und fast der letzten Habe beraubt, erwacht, sagt: 276b σὺ δή, τέκνον, ποίαν μ' ἀνάστασιν δοκεῖς / αὐτῶν βεβώτων ἐξ ὕπνου στῆναι τότε; die Scholie dazu: λέγει νῦν τὴν ἐξ ὕπνου ἔγερσιν. Hier ist ἀνάστασις = das Aufstehen vom Schlafe (cf. 277), das Erwachen. Daß ein Erwachen der Toten unmöglich ist, spricht der Dichter Elektra 137ff. mit den Worten aus: ἀλλ' οὗτοι τὸν γ' ἐξ Ἅιδα / παγκοίνου λίμνας πατέρ' ἀν- / στάσεις οὔτε γόοις οὔτε λιταῖσιν. Der Chor rät Elektra, welche Niobe beneidet, daß sie in ihrem Schmerz zu Marmor erstarren konnte, vom Unmaß des Klagens ab. Weder durch Klagen noch durch Gebete wird Elektra den Vater erwecken, den die Unterwelt festhält[23].

Euripides läßt entgegen der strengen Ablehnung des Homer, Aeschylus und Sophokles und der Skepsis Herodots die Möglichkeit offen, daß einmal ein Gott einen Toten aufstehen lasse. Her. Fur. 717ff., wo Lykos nach Megara und ihren Kindern fragt, sagt Amph. καὶ τὸν θανόντα γ' ἀνακαλεῖν μάτην πόσιν. Lyk. ὃ δὲ οὐ πάρεστιν οὐδὲ μὴ μόλῃ ποτέ. Aen. οὐκ, εἴ γε μή τις θεῶν ἀναστήσειέ νιν.

Hier ist ein Gott in der Lage, einen Toten zu erwecken[24]. Später (noch Platon Symp. 179c spricht diese Möglichkeit allen Göttern zu) gilt Asklepios als Heilgott und Totenerwecker. Pseudo-Xenoph. Cyn. I 6 erzählt, daß Χείρων, von Apollon und Artemis mit Jagd-

[22]) Man sollte nicht »Auferstehn« übersetzen wie Joh. Franz: Des Aeschylos Oresteia, Leipzig 1846, S. 269 (dort andere Verszählung), weil der christliche Begriff hier nicht eingetragen werden darf. [23]) Sonst ἀνίστημι = aufscheuchen Aias 787f. (v. Sitz), Oed. Kol. 276, des Landes verweisen 1285f.; = aufwecken (den schlafenden Herakles) Trach. 978ff.; Auftreten als Herrscher Oed. Rex 1206: θανάτων ... πύργος ἀνέστας. [24]) Sonst ἀνίστασθαι = aufstehen (Hek. 499f.), zerstört werden (ebenda 489 von Ilion: καὶ νῦν πόλις μὲν πᾶσ' ἀνέστηκεν δορί). Aktiv: aufrichten. Phoen. 572 τρόπαια πῶς ἀναστήσεις Διΐ; (Jokaste zu Polyneikes).

wesen und Hundezucht beauftragt, viele bedeutende Schüler gehabt habe: Kephalos, Asklepios, Nestor, Theseus, Amphiaraos u. a. Man wundere sich nicht, daß die meisten von ihnen, obwohl sie den Göttern gefielen, starben, das ist ihre Natur. (I 2 θαυμαζέτω δὲ μηδεὶς ὅτι οἱ πολλοὶ αὐτῶν ἀρέσκοντες θεοῖς ὅμως ἐτελεύτησαν. τοῦτο μὲν γὰρ ἡ φύσις.) Doch gibt es Ausnahmen. Κέφαλος μὲν καὶ ὑπὸ θεᾶς ἡρπάσθη, Ἀσκληπιὸς δὲ [καὶ] μειζόνων ἔτυχεν, ἀνιστάναι μὲν τεθνεῶτας, νοσοῦντας δὲ ἰᾶσθαι. διὰ δὲ ταῦτα παρ' ἀνθρώποις ἀείμνηστον κλέος ἔχει. Der Ruhm des Asklepios als Heilgott ist durch Totenerweckung begründet.

Lukian Salt. 45 weiß allerlei zu berichten, was Sparta bietet z. B. τὴν Τυνδάρεω ἀνάστασιν καὶ τὴν Διὸς ἐπὶ τούτῳ κατ' Ἀσκληπιοῦ ὀργήν. Der Vater der Götter und Menschen war mit diesem Wunder nicht einverstanden.

Ein drittes Mal erscheint Asklepios als Auferwecker bei dem noch späteren Pausanias (II 26, 5. II 27, 4)[25]. II 26, 5 erzählt Pausanias die in Epidauros umgehende Sage von dem unter einer Ziegenherde in der Einsamkeit geborenen Asklepios, Sohn von Apollon und der Tochter des Phlegyas. Der Ziegenhirte sucht eine verlorene Ziege (die dem Kind Milch spendet) und seinen Hund (der Mutter und Kind bewacht) und entdeckt bei der Gelegenheit das Kind. καὶ ὡς ἐγγὺς ἐγίνετο, ἀστραπὴν ἰδεῖν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός, νομίσαντα δὲ εἶναι θεῖόν τι, ὥσπερ ἦν, ἀποτραπέσθαι. ὁ δὲ αὐτίκα ἐπὶ γῆν καὶ θάλασσαν πᾶσαν ἠγγέλλετο τά τε ἄλλα ὁπόσα βούλοιτο εὑρίσκειν ἐπὶ τοῖς κάμνουσιν καὶ ὅτι ἀνέστησεν τεθνεῶτας. Ein Beispiel für diese Macht des Gottes ist die Erweckung des Hippolytos. Im Hain des Asklepios steht eine alte Denksäule mit der dorischen Inschrift, Hippolytos habe dem Askl. 20 Pferde geweiht. Dazu erzählen die Aricíner, durch Verwünschungen seines Vaters Theseus sei H. zu Tode gekommen, aber A. habe ihn erweckt. Er sei dann nach Italien gezogen und König über sie geworden. λέγουσιν Ἀρικιεῖς ὡς τεθνεῶτα Ἱππόλυτον ἐκ τῶν Θησέως ἀρῶν ἀνέστησεν Ἀσκληπιός. ὁ δὲ ὡς αὖθις ἐβίω . . . ἐς Ἰταλίαν ἔρχεται παρὰ τοὺς Ἀρικιεῖς καὶ ἐβασίλευσέ τε αὐτόθι . . . Das Erwecken vom Tode ist mit ἀνιστάναι umschrieben, hat jedoch nicht absolut die Bedeutung, sondern erhält sie durch das Objekt τεθνεῶτα.

Ist diese Sage aus dem echten Wunderglauben geboren und erzählt, so begegnet ein ähnliches θαῦμα des Apollonios v. Tyana bei Philostrat (Opera ed. C. K. Kayser Leipzig 1870) erheblichem Mißtrauen. Vit. Apoll. IV 45 wird die »Erweckung« einer Braut erzählt,

[25]) Pausanias Graeciae descriptio ed. Fr. Spiro I, Leipzig 1903.

deren Tod nicht sicher ist (κόρη . . . τεθνάναι ἐδόκει, heißt es zu Eingang der Erzählung). Die Tat des Ap. wird mit den Worten charakterisiert: ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου. Der Autor wie die Augenzeugen sind unsicher, ob Ap. noch einen Lebensfunken fand, den er anfachte oder das entflohene Leben zurückholte (εἴτε σπινθῆρα τῆς ψυχῆς εὗρεν ἐν αὐτῇ . . . εἴτε ἀπεσβεβηκυῖαν τὴν ψυχὴν ἀνέθαλψέ τε καὶ ἀνέλαβεν) . ἀνίστημι wird hier nicht gebraucht, aber ἀναθάλπω und ἀναλαμβάνω, um das Zurück- oder Heraufholen der Seele aus der Totenwelt anzudeuten.

Immer handelt es sich um die Erweckung von Toten durch eine Gottheit, d. h. um Ausnahmefälle, wie sie im AT und NT als durch göttliche Macht (mit Hilfe des Elias und Elisa oder durch Jesus) gewirkte Wiederherstellungen oder Verlängerungen des physischen Lebens auch vorkommen. Insofern hat die griechische Religion vorgearbeitet[26]. A. Oepke in seinem Artikel (Kittel I 370) schreibt: »Fremd bleibt dem Griechen die Auferstehung aller Toten am Ende der Tage«. Am Ende aller Tage — gewiß, aber es fehlt doch nicht an der Vorstellung einer umfassenden Totenauferstehung vom Seelenglauben her bzw. von der Vorstellung des Verhältnisses von Seele und Leib. Aristoteles de anima (A III § 6 = 406b zitiert nach E. Rolfes: Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erklärt 1901) wird ausgeführt, daß die Seele den Leib bewege in den Bewegungen, in denen sie selbst bewegt werde. Umgekehrt könne die Seele vom Leib bewegt werden, der sich örtlich bewegt. Somit könnte die Seele ihren Ort im Leibe wechseln, sei es ganz, sei es nach ihren Teilen oder Vermögen. Wenn das möglich ist, so auch das andere, daß sie aus ihm heraustritt und in ihn zurückkehrt. τούτῳ δ' ἔποιτ' ἄν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζώων.

Daraus dürfte folgen, daß die toten Lebewesen sich wieder aufstellen (wieder aufstehen). τὸ ἀνίστασθαι der substantivierte Infinitiv hat hier dieselbe Bedeutung wie sonst ἀνάστασις = das Sicherheben, das Aufstehen, das Erwachen. Beachtenswert bleibt (vgl. Rm 8 19 ff.), daß hier sämtliche Lebewesen einbegriffen sind. Was freilich fehlt, ist das eschatologische Moment. Man kann sich diesen Vorgang durchaus in Gestalt einer Seelenwanderung denken, zumindest aber als fortlaufenden Prozeß des Sterbens und der Wieder-

[26]) Aelius Aristides (rec. G. Dindorf 1829) I 142 (Oratio XII) und III 300 (Oratio 46) erwägt die Möglichkeit der Auferweckung vergangener Dichter, um Plato zu erleben: οἶμαι γὰρ εἴ τις θεῶν ἔδωκεν αὐτοῖς ἀνάστασιν ἔτι τούτου ζῶντος und III 300 φέρε γὰρ πρὸς θεῶν, εἰ . . . οὕτως οἱ τέτταρες ἡμῖν οὗτοι . . . ἀνάστασιν εὕροντο, ὥστε συγγενέσθαι Πλάτωνι μίαν μόνην ἡμέραν . . . Daß die Götter das könnten, ist Aelius Aristides wie Platon selbst (vgl. Symp. 179c) nicht zweifelhaft.

belebung ohne ein klares Ende. (Vgl. dazu die heidnische Vorstellung in Mc 6 14. In Jesus wirken die »δυνάμεις« des Täufers weiter.) Jedenfalls steht diese Auffassung (hinsichtlich des Leib—Seele—Verhältnisses) der christlichen näher als die griechische Unsterblichkeitslehre, welche die Trennung von Leib und Seele sowie eine leiblose Fortexistenz behauptet. Diese Dinge hier, sind wo es um Sprachgeschichte geht, nicht einzeln zu erörtern. Genug — wo der Grieche von ἀνιστάναι, ἀνίστασθαι und ἀνάστασις redet (und er tut es), da weiß er, daß die gelöste Beziehung von Seele und Leib wieder hergestellt werden muß[27]. Wenn die platonische Unsterblichkeitslehre alle anderen Vorstellungen in den Hintergrund drängt, so sollte man doch unsere hier gezeichnete Linie nicht übersehen, sie ist ein Bächlein, das in den urchristlichen Strom einmündet. Und dies griechische Bächlein ist mindestens so wichtig wie das atliche Rinnsal, weil es den Strom mitfärbt, unbildlich gesagt: weil es den griechisch schreibenden Christen die griechischen Begriffe liefert, in denen verwandte Vorstellungen schlummern. Auch ein Beitrag zum καιρός!

IV. Die Gegenprobe: Philon und Josephus.

Wenn man den ausgezeichneten Philo-Index von Hans Leisegang durchsieht, stellt man fest. daß die Wörter ἀνίστημι, ἀνάστασις, ἐξανάστασις, ἔγερσις und ζωοποιέω völlig fehlen! 38mal kommt ἐγείρω vor, meist im wörtlichen und bildlichen Sinn, den Gegensatz von Schlafen und Wachen betreffend. Nur eine einzige Stelle enthält den Todesgedanken. De migratione Abrahami § 122 (ed. Cohn-Wendland II 292, 3f)[28]. Abr. war der Überzeugung, sollte alles vernichtet und nur ein Überrest der Tugend wie ein Funke gerettet werden, so werde sich Gott um dieses Restes willen auch der anderen erbarmen ὡς πεπτωκότα ἐγείρειν καὶ τεθνηκότα ζωπυρεῖν. (Zu Gen 18 24ff.) Das Gefallene wird aufgerichtet, das Tote wieder belebt. Für Vernichtung schreibt Ph. ἀφανίζεσθαι. ζωπυρέω ist bei Philon beliebt, 20mal kommt es vor und bedeutet »anfachen, aufregen«, ζωπυρεῖσθαι steht 18mal (mit dem Subjekt: νοῦς, μῖσος, αἴσθησις, ἡ ἱερὰ φλόξ, κακά), während im Aktivum Objekte wie ἐπιθυμίαν, πόθον, λήθην, ὀργήν sich finden, d. h. diese Phrase vorwiegend auf psychologischem Gebiet gebraucht wird zur Kennzeichnung der Erregung oder Belebung seelischer Zustände. τεθνηκότα ζωπυρεῖν ist demgegenüber eine ungewöhnliche Redewendung, die man bloß auf Gott anwenden kann.

---

[27]) Daher Platon (Symp. 179c) ἀνεῖναι τὴν ψυχὴν ἐξ Ἅιδου. [28]) Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe wurden im Folgenden in Klammern hinzugesetzt.

Sonst kommen noch 2 Stellen in Betracht, die ἐγείρω und ζωπυρέω für göttliches Wirken im seelisch-geistigen Bereich des Lebens verwenden: De decalogo § 35 (IV 276, 14) . Zur Verkündigung der 10 Gebote schuf Gott einen unsichtbaren Schall, der sich nicht wie die Menschenstimme mit der Entfernung abschwächt, sondern verstärkt und die ruhende Seele durch kräftigeren als körperlichen Schall anregt. Diese neugeschaffene Stimme weckte und fachte an Gottes Allmacht: τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει. De mut. nom. § 209 (III 192, 25): Es dreht sich um die Deutung Ἰσμαήλ = ἀκοὴ θεοῦ gegen Gen 16 11 = Gott hört. Daß Ismael lebe, darum bittet Jakob, aber nicht weil er sich um das Leben im Körper sorgt, sondern damit »das gehörte göttliche Wort« dauernd auf seiner Seele bleibe und ihn selbst wecke und belebe. (ἵνα τὸ θεῖον ἄκουσμα ἐπὶ ψυχῇ διαιωνίζον ἐγείρῃ τε αὐτὸν καὶ ζωπυρῇ)[29].

Statt ἀνάστασις trifft man bei Philon 19mal das Wort μετανάστασις[30] und rund 20mal (2 Stellen mit Konjekturen abgerechnet) ἀθανασία. Auch ἀθάνατος und ἀθανατίζω begegnen öfter. Das läßt schon auf bestimmte Denkweise schließen, die nicht der biblisch-eschatologischen Auferstehungshoffnung entspricht. μετανάστασις = Umsiedlung, Auswanderung, Aufbruch ist meist wörtlich und örtlich zu verstehen (ἀπ' Αἰγύπτου, εἰς τὴν πατρῴαν), doch finden sich 3 Stellen mit übertragener Bedeutung und eine charakteristische, wo die Gleichung μετανάστασις = ἀθανασία vollzogen wird. Es lohnt sich, sie im Wortlaut und Zusammenhang des Textes kennen zu lernen. Leg. Allegor. III § 19 (= I 117, 20). Daß Laban aufs Gebirge Gilead zueilt, bedeutet »Umsiedlung des Zeugnisses«. Gott vollzieht die Umsiedlung der Seele von den Leidenschaften und führt sie aus der Tiefe der Übel zur Höhe und Größe der Tugend (τοῦ θεοῦ μετοικίσαντος τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν κατὰ Λάβαν παθῶν καὶ μαρτυρήσαντος αὐτῇ μετανάστασιν ὅτι λυσιτελὴς καὶ συμφέρουσα). De sacrificiis Abelis et Caini § 10 (I 206, 5): Von Mose heißt es, sein Grab kenne niemand. τίς γὰρ ἂν γένοιτο ἱκανὸς τὴν πρὸς ὄντα μετανάστασιν ψυχῆς τελείας κατανοῆσαι; Ein Außenstehender kann diese Übersiedlung einer vollkommenen Seele in den Bereich des Seienden nicht beobachten. Ja, fährt Philo fort, die Seele selbst, der es widerfährt, wisse von ihrer eigenen Erhebung nichts. So plötzlich ist der Übergang. Quis rer. div. heres § 265 (III 60, 18): Sobald das göttliche Licht aufstrahlt,

---

[29]) Zu vergleichen ist sprachlich noch Leg. ad Gajum 325 (VI 215, 2) die Wendung τεθνεῶτα τῷ δέει ζωπυρεῖν. [30]) μετανίστασθαι 66mal von wirklicher Auswanderung und übertragen von der Umsiedlung zu wahrer Erkenntnis.

geht das menschliche unter und umgekehrt, weil Göttliches und Sterbliches nicht beieinander wohnen können. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. μετανάστασις bezeichnet hier nicht eine dauernde, sondern zeitweilige Veränderung, die mit ἄφιξις wechselt. De vita Mosis I § 183 (IV 164, 10). Szene: Enttäuschung der durstenden Israeliten über das Bitterwasser. Ex 15 22ff. Tod durch Feindeshand sei dreimal besser als das Umkommen durch Durst. »Denn für die Verständigen unterscheidet sich ein schnelles und schmerzloses Scheiden aus dem Leben in nichts von der Unsterblichkeit: τὴν μὲν γὰρ ἄπονον καὶ ταχεῖαν τοῦ βίου μετανάστασιν οὐδὲν ἀθανασίας διαφέρειν τοῖς εὖ φρονοῦσιν. Wirklicher Tod, heißt es weiter, sei das langsame und schmerzvolle Sterben, welches zeige, daß das Furchtbare nicht im Totsein, sondern im Sterben liege.

Bei Philons Synkretismus wird es nicht wunder nehmen, wenn er ἀθανασία auch biologisch oder moralisch versteht. So charakterisiert er de somniis II 184 den Eunuchen des Pharao als Fehlprägung Mensch: ἄμοιρος ἀθανασίας, ἢ τέκνων ἢ ἐγγόνων διαδοχαῖς εἰς ἀεὶ ζωπυρεῖται. Durch Anfachen der Geschlechterfolge wird Unsterblichkeit begründet. Vom Gesetzestreuen heißt es (de praemiis et poenis § 110), er sterbe nicht vorzeitig, sondern durchlaufe alle Lebensstufen, um schließlich zu der Stufe, die dem Tod, vielmehr der Unsterblichkeit benachbart ist, zu gelangen. ἐπὶ τὴν τελευταίαν ἀφίξεται τὴν θανάτῳ μᾶλλον δ' ἀθανασίᾳ γειτνιῶσαν. Er wird ein schönes Alter haben und ein mit guten, zahlreichen Kindern gesegnetes Haus hinterlassen. Das meint Gott mit Ex 23 26: die Zahl deiner Tage wirst du voll machen. Hier läßt sich streiten, ob Philo mit ἀθανασία bloß das Fortleben in der Geschlechterfolge oder auch das persönliche meint. — Moralisches Verständnis de mut. nom. § 210. Wenn Jakob sagt: Ruben soll nicht sterben, so erbittet er nicht Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit — für einen Menschen ein unmögliches Unterfangen. ἆρά γε ἀθανασίαν καὶ ἀφθαρσίαν εὐχόμενος, ἀνθρώπῳ πρᾶγμα ἀδύνατον; οὐ δήπου. Was Jakob erbittet, ist nach Philon dieses: das wahre Leben des Tugendhaften, das so wenige erlangen. Vgl. dazu de aet. mundi 112: κακία ἐξ οἴκου τῆς ἀθανασίας πεφυγάδευται . . .

Die weiteren Nuancen von ἀθανασία, der Gegensatz: ἀθανασία[31] — φθορά, ἀθανασία — θάνατος ist hier nicht zu untersuchen.

[31]) Interessant allein folgende Statistik:

ἀθανασία: AT: 7mal (5mal Sap, 2mal IV Macc), NT: 2mal (I Cor 15 23 I Tim 6 16), Philo: 20mal.

ἀφθαρσία: LXX: 4mal (Sap. IV Macc), NT: 7mal (Pls), Philo: 21mal.

Wie wenig Philon dem Gedanken der ἀνάστασις auch nur nahekommt, haben nicht bloß die eben zitierten Stellen über μετανάστασις und ἀθανασία gezeigt, schon eine Formulierung in De aeternitate mundi (VI 87, 8ff.) besagt genug: χάριτι μὲν γὰρ θεοῦ θνητὸν ἀθανασίας μεταλαχεῖν εἰκός ἐστιν, ἀφθαρσίαν δὲ θεοὺς ἀποβαλεῖν ἀδύνατον, κἂν αἱ ἀνθρώπων σοφίαι κακομανῶσιν. So wenig wie die ἀνάστασις νεκρῶν würde Philon jenes ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο verstehen, weil doch hier ein ἀφθαρσίαν ἀποβαλεῖν stattgefunden hat. Bei Philon ist alles biologisch, psychologisch, ethisch in Stufen und Übergängen geordnet, so daß ein echter Gegensatz: θεός — ἄνθρωπος, πνεῦμα(νοῦς) — σάρξ nicht zustande kommt. Die philosophische Spekulation hat ihn aufgehoben oder eingeebnet. Darum ist ein Satz möglich wie dieser (ebendort § 75): εἰ δ' ἡ τοῦ κόσμου φύσις ἀγένητός τε καὶ ἄφθαρτος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ κόσμος αἰωνίῳ συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῷ. Wie soll jemand an Totenauferstehung, Weltgericht und neuen Himmel und neue Erde glauben, der De aeternitate mundi schreibt?

Daß Josephus ἀνάστασις bloß in profanem Sinne gebraucht, ist oben in der Statistik schon kurz dargetan. Er spricht von der ἀνάστασις τῆς πόλεως und κατασκευὴ τοῦ ναοῦ (Ant. XI 19). Er formuliert: κωλύει δὲ ὁ νόμος εἰκόνων τε ἀναστάσεις ἐπινοεῖν (XVII 151). Das Schicksal der Äthiopier charakterisiert er: ὡς περὶ ἀνδραποδισμοῦ καὶ παντελοῦς ἀναστάσεως τὸν κίνδυνον εἶναι τοῖς Αἰθίοψι (ant. II 248), wie er auch XVI 278 (vgl. zum Wortgebrauch bell. VI 339 ἐπ' ἀναστάσει τοῦ ἔθνους) vom Kampf gegen die Juden schreibt: πάντα ἐτάραττον ἐπ' ἀναστάσει τῆς Ἡρώδου βασιλείας χωρία καὶ κώμας πορθοῦντες. Hingegen schreibt er den Pharisäern folgenden Glauben hinsichtlich der Zukunft der menschlichen Seele zu, die von ihren Taten im Erdenleben abhängt: ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀίδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. Die Auferstehung der Gerechten ist »der Vorzug wieder aufzuleben«. Bell. II 163 wird dieser Unterschied folgendermaßen gekennzeichnet: ψυχήν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀιδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Da es nur eine Auferstehung der Guten gibt (ein Gericht über die Taten »bei Leibesleben« also nicht stattfindet, ehe die Scheidung der Menschen erfolgt), so ist diese ein μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα, wobei die Leiblichkeit der neuen Existenz festgehalten wird.

ἄφθαρτος: LXX: 2mal (Sap), NT: 7mal (Pls, I Petr), Philo: 112mal.
φθορά: LXX: 9mal, NT: 8mal (5 Pls, 3 Petr), Philo: 124mal!
ἀθάνατος: AT: 6mal (Sir. Sap. IV Macc); NT: —, Philo: 108mal!
ἀθανατίζω: AT —, NT —, Philo:16 mal.
Wo sollten in der Bibel Wendungen stehen wie diese: δι' ἀρετῆς ἀθανατίζεται ἡ ψυχή. ὁ κόσμος ἀθανατίζεται.

Von ἀνάστασις νεκρῶν im universalen Sinne kann also nicht geredet werden. Die dritte Stelle Contra Apionem 218 geht von der Tatsache aus, daß die Übertreter des Gesetzes der Tod trifft, daß aber den Gesetzestreuen nicht Reichtum oder äußere Vorteile winken, sondern sie haben den vom Gesetzgeber verkündeten und von Gott bekräftigten Glauben ὅτι τοῖς τοὺς νόμους διαφυλάξασι, κἂν δέῃ θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθανοῦσι δέδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς. Gott führt einen Umschwung herbei, er schenkt den Getreuen für ihren Märtyrertod ein besseres Leben. Der Mensch »wird wieder und empfängt«, Gott aber »verleiht«. Indessen ist auch dieses Mal auf ἀνάστασις verzichtet. Dem ersten γενέσθαι entspricht ein zweites, dem harten βίος ein besserer, aber da diese Gabe begrenzt gegeben wird, ist von ἀνάστασις νεκρῶν wiederum nicht die Rede (vgl. S. 181 Anm. 1). Am Sprachgefühl des Josephus kann diese Vermeidung nicht liegen; denn ob man beim Verbalabstraktum bloß ein Intransitivum zugrunde legen darf, bei ἀνάστασις νεκρῶν aber ein Transitivum nicht gedacht werden kann, ist sehr fraglich und noch zu untersuchen. Wir lenken damit in die biblische Linie zurück.

V. Ἀνάστασις im NT: Auferstehung oder Auferweckung?

Eine klare Entscheidung in dieser Frage ist nicht durch bloße Nachprüfung der Stellen zu erlangen, in denen unser Verbalabstraktum mit oder ohne Zusatz gebraucht wird, Klarheit erlangen wir, wenn es gelingt festzustellen, wie derselbe Vorgang in Form eines Aussagesatzes mit Verbum ausgedrückt wird, aktivisch oder medial-passivisch, mit Jesus oder Gott als Subjekt (und dann mit Jesus als Objekt). Zum Glück bietet das NT hierfür ausreichendes Material und zwar sowohl für ἀνίστημι wie für ἐγείρω, so daß wir gut tun, nach der früher aufgestellten Statistik aus LXX und NT nun auch die Wortbedeutung aus beiden Kanones auf unser Problem hin durchzuführen.

1.

ἀνίστημι (-σταμαι) im AT: Sehr häufig — hebräischer Erzählweise entsprechend — ist die Verbindung mit einem Verbum der Bewegung.

a) ἀναστὰς διόδευσον (Gen 13 17); ἀναστὰς ἐπορεύθη (Gen 22 3); ἀναστάντες ἀναβῶμεν (Gen 35 3). ἀναστὰς ἁγίασον τὸν λαόν (Jos 7 13), ἀνάστηθι καὶ ποίησον ἡμῖν θεούς (Ex 32 1), ἀνέστη τοῦ συλλέγειν (Ruth 2 15). Hier und sonst als Einleitung, die den Eintritt einer Aktion motiviert. Neben der Konstruktion mit Partiz. Konj. auch

Parataxe, z. B. καὶ ἀνέστη καὶ ἀπῆλθε (III Reg 1 50), καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη (III Reg 3 4), — καὶ ἔφαγε (III Reg 19 6. 8) u. a. m.

b) Zum Ausdruck des Sichentfernens von einem Ort: Jdc 20 33 πᾶς ἀνὴρ ἀνέστη ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ, II Reg 11 2 ἀνέστη Δαυίδ ἀπὸ τῆς κοίτης αὐτοῦ. II Reg 12 20 ἀνέστη Δαυίδ ἐκ τῆς γῆς.

c) Vom Auftreten geschichtlicher Personen: ἀνέστη δὲ βασιλεὺς ἕτερος Ex 1 8, καὶ ἀνέστη γενεὰ ἑτέρα Jdc 2 10. Diesen Bedeutungen des Intransitivums stehen nun solche Stellen mit transitivem Verbum gegenüber, in denen Gottes tätiges Eingreifen in die Geschichte geschildert wird.

d) Dtn 18 15 προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι ὁ κύριος ὁ θεός σου (dazu v. 18). III Reg 8 20 καὶ ἀνέστησεν κύριος τὸ ῥῆμα αὐτοῦ, ὃ ἐλάλησεν, καὶ ἀνέστην ἀντὶ Δαυὶδ τοῦ πατρός μου (schöne Kombination von c) und d). I Reg 2 35 (nach Androhung des plötzlichen Endes der Söhne Elis): καὶ ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν, ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει. Der Relativsatz, zugleich Interpretation von πιστός, ist theologisch wichtig (vgl. Joh 3 27. 32 5 19 12 49. Wenn Johannes Schriftbeweise hätte führen wollen, hätte er bei allegorischer oder typologischer Auslegung keine bessere finden können als diese Stelle!). II Reg 7 12 (Verheißung Gottes für die Zeit nach Davids Tode) ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ = I Chr 17 11. Ez 16 62 καὶ ἀναστήσω ἐγὼ τὴν διαθήκην μου μετὰ σοῦ, καὶ ἐπιγνώσῃ ὅτι ἐγὼ κύριος. Ez 34 23 καὶ ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕνα. Ez 34 29 καὶ ἀναστήσω αὐτοῖς φυτὸν εἰρήνης. An allen unter d) genannten Stellen steht im Urtext das Hiphil von קוּם.

e) Im Zusammenhang mit Toten und deren Wiederbelebung stehen folgende Stellen: Ps 87 (LXX 88) 11 die skeptische Frage an Gott: Μὴ τοῖς νεκροῖς ποιήσεις θαυμάσια; / ἢ ἰατροὶ ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσονταί σοι; das Kal von קוּם ist hier mit dem Aktivum fälschlich übersetzt statt mit dem Medium. Zwischen Gott und den Toten gibt es keinen Zusammenhang mehr. Hi 7 4 der kranke Hiob, der sich in endlos gedehnter Nacht auf seinem Lager wälzt, fragt sich schon beim Niederlegen: Wann werde ich wieder aufstehen? ὡς δ' ἂν ἀναστῶ πάλιν (קוּם Kal); die tiefe Skepsis gegenüber aller Hoffnung nach dem Tode bringt der Abschnitt Hi 14 7-22 zum Ausdruck. 14 12 ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀναστῇ (קוּם Kal) ἕως ἂν ὁ οὐρανὸς οὐ μὴ συρραφῇ καὶ οὐκ ἐξυπνισθήσονται ἐξ ὕπνου αὐτῶν (A liest: καὶ οὐ μὴ ἐξεγερθῇ). Vgl. dazu besonders v. 20: ὥσας αὐτὸν εἰς τέλος καὶ ᾤχετο.

Wir haben hier dieselbe Skepsis wie bei Homer und Äschylus.

Anders Jes 26 19 Werden deine Toten aufleben (יִחְיוּ)? Auch mein Leichnam? Sie werden sich erheben (יְקוּמוּן). Wacht auf (הָקִיצוּ) und jubelt, die ihr im Staube ruht! LXX übersetzen: ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ. Dan 12 2 Und viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach und ewigem Abscheu (יָקִיצוּ).

LXX G καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων . . . ἀναστήσονται (bei Θ: ἐξεγερθήσονται). Die Übersetzung von Θ ist dem Urtext gemäßer. Man sieht jedoch, wie ἀνίσταμαι und ἐγείρομαι synonym gebraucht werden können, wenn nicht Θ anders gelesen hat. Jedenfalls ist קוּם und הָקִיץ im Hebräischen Begriff für das Aufleben der Toten. Wenn Jes 26 19 Anfang auch חיה hinzugezogen wird, so ist von da zu תַּחַת הַמֵּתִים nicht weit, dem Terminus der rabbinischen Theologie.

Die Bedeutungen von ἐγείρω gleichen denen von ἀνίστημι.

a) ἐγείρω = erwecken z. B. πόλεμον (Mi 3 5). μῖσος ἐγείρει νεῖκος Prov 10 12.

b) ἐγείρομαι = erwachen ἠγέρθη δὲ Φαραώ Gen 41 4. 7.

c) aufrichten, aufstellen: Jdc 7 19 ἐγείρειν τοὺς φυλάσσοντας, I Reg 2 8 ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχόν, I Reg 5 3 ἤγειρον τὸν Δαγών.

d) Med. aufbrechen II Chr 21 9 ἠγέρθη νυκτός.

e) Von Gott, der etwas ins Leben ruft: Jdc 2 18 ἤγειρε κύριος αὐτοῖς κριτάς (Hi. v. קוּם). III Reg 11 14 ἤγειρε κύριος σατὰν τῷ Σαλωμών (desgl.). Esr 2 2 (vgl. 2 8) ἤγειρε κύριος τὸ πνεῦμα Κύρου.

In Verbindung mit Toten wieder Jes 26 19 und Dan 12 2. Dazu IV Reg 4 31 (Worte des Gehasi an Elisa) Οὐκ ἠγέρθη τὸ παιδάριον (Hi. v. קיץ) = Der Knabe ist nicht aufgewacht.

Sir 48 5 wird der unvergleichliche Elias mit den Worten gefeiert: ὁ ἐγείρας νεκρὸν ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾅδου ἐν λόγῳ ὑψίστου.

Grammatisch ist die Sache völlig klar. Da ἀνίστημι = aufstehen machen transitiv ist, wird es mit dem Hiphil des intransitiven קוּם gleichgesetzt, während das Kal von קוּם, da intransitiv, mit dem Medium ἀνίσταμαι korrespondiert. Bei ἐγείρω = aufwecken, ist es ebenso. Das Gleiche gilt von קיץ Hi. = erwachen, es muß durch ἐγείρομαι wiedergegeben werden.

Wie steht es aber mit den Substantiven ἀνάστασις und ἔγερσις?

a) Von den 2 Stellen, an denen ἀνάστασις ein hebräisches Gegenstück hat, steht Klagel. 3 63 das Substantiv קִימָה = das Aufstehen (wie Kal von קוּם). Zeph 3 8 redet Jahve von seinem יוֹם קוּמִי = ἡμέρα ἀναστάσεως. Hier steht ἀνάστασις für den substantivierten

Infinitiv des Kal, d. h. intransitiv. Das gilt für beide Stellen. ἀνάστασις = das Aufstehen.

b) Jdc 7 19 wird הָקִים הֵקִימוּ Hi. mit Infinitiv bei A durch ἐγέρσει ἤγειρεν, B ἐγείροντες ἤγειραν wiedergegeben (Aufstellen von Wachen). Der Infinitiv Hi. ist transitiv, entsprechend ist dann ἔγερσις zu verstehen = das Aufstellen.

Anders Ps 138 (139) 2. σὺ ἔγνως τὴν καθέδραν μου καὶ τὴν ἔγερσιν μου. ἔγερσις μου für קוּמִי ist intransitiv verstanden.

Das Resultat ist klar, so gering das Material auch ist: Wie im klassischen Griechisch (vgl. Abschnitt III) kann das Verbalabstraktum sowohl auf die transitive wie auf die intransitive Verbform zurückweisen, wenigstens gilt das für ἔγερσις (LXX A), während sonst an 2 Stellen für ἀνάστασις und einer für ἔγερσις das Intransitivum zugrunde liegt. Zieht man bloß griechische Stellen heran, so scheint auch hier (II Macc 7 14 12 43) intransitives Verbum zugrundezuliegen.

2.

Auch im NT hat ἀνίστασθαι die gewöhnliche Bedeutung »sich erheben, aufstehen (Lc 10 25 Act 6 9 zum Zweck einer Rede, Mc 14 57 zu falschem Zeugnis, vom Satan, der gegen sich selbst aufsteht, Mc 3 26). Daneben ἀνέστη vom Auftreten geschichtlicher Persönlichkeiten (Act 5 36 f. Theudas und Judas, Heb 7 11. 15 vom hohen Priester) oder beim Jüngsten Gericht (Mt 12 41 Lc 11 32). Dem Dutzend solcher Stellen mit Intransitivum steht nun die Mehrzahl derjenigen gegenüber, wo Gottes schöpferische Macht als Leben weckende oder Tote erweckende in Betracht kommt.

a) Gott rief Jesus als verheißenen Propheten ins Dasein Act 3 22. 26 7 37 13 33. (Mt 22 24 ἀναστάναι σπέρμα von der Leviratsehe, Act 9 41 »aufrichten«, von der belebten Tabitha. Diese beiden Stellen mit transitivem Gebrauch bilden eine Ausnahme, insofern hier Menschen handeln). Man beachte, daß sämtliche Stellen in den Act vorkommen, Jesus als Propheten oder Knecht Gottes betrachten und einen altertümlichen Eindruck machen, insofern sie von Gottessohnschaft und Präexistenz nichts zu wissen scheinen.

b) Daneben wird dasselbe Activ in Act 2 24. 32 13 34 und 17 31 von der Erweckung Jesu gebraucht: ὁ θεὸς ἀνέστησεν αὐτόν (mit ἐκ νεκρῶν, was aber auch fehlen kann). Es ist jedesmal deutlich, daß es sich um einen einzigartigen, ausnahmsweise vorkommenden Fall handelt (2 24ff wird dafür ein Schriftbeweis geführt, desgl. 13 34-37). Darum ist ἀνιστάναι ἐκ νεκρῶν = »erwecken aus der Reihe der Toten« ein Beweis der Bevorzugung wie Dt 18 15 (προφήτην

ἀναστήσει ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου). Zwar folgt später die ἀνάστασις νεκρῶν (hier fehlt das ἐκ!), aber einstweilen ist dieser Fall bloß Ausnahme und Hinweis, der mehr Widerspruch als Zustimmung hervorruft[32].

c) Dieselbe Macht wird der joh. Christus am jüngsten Tage an den Gläubigen dartun. Joh 6 39. 40. 44. 54. Er tut damit »die Werke, die er den Vater tun sieht«.

Damit ist der transitive Gebrauch erschöpft. Weitere 22 Stellen sind intransitiv. (ἀνίστασθαι = auferstehen, 14mal allein; ἀνίστασθαι ἐκ νεκρῶν 6mal). Sie beziehen sich auf Jesu Leidensweissagungen wie auf die Auferstehung am jüngsten Tage. Aber auch die Auferstehung eines alten Propheten (Lc 9 8. 19), die bevorstehende Wiederbelebung des Lazarus (Joh 11 23 gegen 24)!, die Erweckung der Tabitha (Act 9 40 ἀνάστηθι, Mc 5 41 ταλιθὰ κοῦμ = ἔγειρε καὶ εὐθὺς ἀνέστη! Alles dreies beieinander!) fallen unter diese Gruppen, so daß mit ἀνέστη oder ἀναστήσεται sowohl die Wiederbelebung mit physischer Lebensverlängerung wie die »Auferstehung« als Akt der endgültigen Überwindung des Todes und des Eingangs in den Zustand verklärter Leiblichkeit (in Jesu Person und Schicksal) dargestellt wird. Hier ist noch kein begrifflicher Unterschied zu merken, wohl aber deutlich, wie sehr die profane Verwendung des Wortes gegenüber der religiösen zurückgetreten ist. ἀνίστημι ist auf dem Wege, ein »heiliges« Wort zu werden.

Vielfältiger ist der Gebrauch von ἐγείρω, wenn auch hier die Bezugnahme auf den Tod stark überwiegt.

a) = erwecken, erregen: Phil 1 17 θλῖψιν ἐγείρειν. Mt 3 9 τέκνα ἐγείρειν. Mt 24 7 ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος.

b) aufrichten: Act 3 7 10 26 ἤγειρεν αὐτόν. Joh 2 19 f. (= aufbauen).

c) sich erheben, aufstehen (in Verbindung mit Verba actionis) Mt 2 13. Mt 8 15 ἠγέρθη καὶ διηκόνει. 9 5 ἔγειρε[33]) καὶ περιπάτει. Joh 5 8 ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου. Mt 25 7 ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι. Ähnlich Mt 26 46, Joh 14 31, Act 9 8.

d) aufwecken, Med. aufwachen (v. Schlaf) Mt 8 25. 26. ἤγειρον αὐτόν. ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν (zu c). Rm 13 11 ὥρα ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι vgl. Eph 5 14. Mt 1 24 ἐγερθεὶς . . . ἀπὸ τοῦ ὕπνου (da ἀπὸ statt ἐξ = sich erheben vom Schlaf).

e) Vom geschichtlichen Auftreten (ἐγείρεσθαι intransitiv). Mt 11 11 οὐκ ἐγήγερται μείζων . . . Ἰωάννου cf. Lc 7 16. Joh 7 52. Mt

[32]) Cf. E. Fascher: Die Auferstehung Jesu in der urchristl. Missionspredigt, ZNW 1927, 1 ff. [33]) ἔγειρε hier statt ἐγέρθητι oder ἐγείρου cf. Bauer Wörterbuch! und S. 196.

24 11. 24 Mc 13 22 ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται. Mt 12 42 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει. (Grenzfall. Hier = auftreten zu einer Rede (Anklage) und

f) activ und transitiv: Act 5 30 ὁ θεὸς ἤγειρεν Ἰησοῦν.

Demgegenüber steht nun die große Mehrheit der Stellen, die mit Totenerweckungen Jesu und seiner Jünger sowie mit seiner Auferstehung zu tun haben.

a) Erweckung von Menschen allgemein (Verlängerung des physischen Lebens). Mt 9 25 Mc 5 41 ἠγέρθη τὸ κοράσιον. Das Mädchen wurde aufgerichtet (Jesus faßt es an der Hand), nämlich vom Totenbett. Angesichts des Zurufs Mc 5 41 ταλιθὰ κοῦμ und der Fortsetzung καὶ ἀνέστη könnte ἠγέρθη auch »es erhob sich« heißen. Ist hier ἔγειρε fürs Medium gebraucht (vgl. W. Bauer, Wörterbuch ἐγείρω unter 1b), so steht in der parallelen Erweckungsgeschichte vom Jüngling zu Nain Lc 7 14 korrekt: νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. Das Aufrichten besorgt der Tote selbst. Hier steckt in ἐγέρθητι neben »steh auf« die Bedeutung »wache auf« und das selbsttätige Aufsitzen ist der sichtbare Beweis für das Erwachen (vgl. Eph 5 14 ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν. Aufwachen vom Schlaf ist Bild für Aufstehen vom Tode).

Zur Tätigkeit der entsandten Jünger gehört: νεκροὺς ἐγείρετε Erweckt Tote! Mt 10 8. Dem entspricht Mt 11 5 καὶ νεκροὶ ἐγείρονται = Tote werden erweckt (oder den vorhergehenden Verben entsprechend: Tote stehen auf. Faßt man aber das folgende πτωχοὶ εὐαγγελίζονται dazu, so ist die passivische Übersetzung am besten. Beides ist möglich). Joh 12 1. 9. 17 ist eindeutig.

b) Die Auferweckung Jesu durch Gott. Daß Gott Urheber dieses Geschehnisses ist, wird an zahlreichen Stellen ausgesprochen. Act 3 15 ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν ist eine beliebte Wendung der Missionspredigt gewesen. Vgl. Act 4 10 13 30. 37. Das bezeugt auch Paulus mit dem fast nach einem Glaubensbekenntnis klingenden Satz: Rm 10 9 wie I Cor 6 14 15 15 Gal 1 1 Eph 1 20 Col 2 12 I Thess 1 10 sowie Heb 11 19. Wichtig auch Rm 8 11 und II Cor 4 14 I Petr 1 21. Man kann also geradezu die Formel bilden: ὁ θεὸς ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Sie reicht in ihrer Verwendung von alten Schichten in den Act über die wichtigsten Paulusbriefe bis hin zu Eph Col (Jac 5 15 gehört nicht hierher) und I Petr, Hebr. Wenn Gott Subjekt der »Auferstehung« Jesu ist, so müßte ἀνάστασις Ἰησοῦ bedeuten: Die Auferweckung, welche Jesus zum Objekt hat, da ἔγερσις nicht gebraucht wird. Nun ist aber zu beachten, daß ebenso häufig (und zwar nebeneinander!) das Passiv ἐγείρομαι vorkommt. Neben Rm 8 11 steht im gleichen Kapitel 8 34: Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών,

μᾶλλον δὲ ἐγερθείς. Im Blick auf v. 32 muß auch zu ἐγερθείς »ὑπὸ θεοῦ« ergänzt werden. Das Passiv ist — wie oft in LXX — Umschreibung für das Tun Gottes, wobei man die Nennung des Gottesnamens ausläßt, θεός aber nicht mit ὑπὸ beim Passiv gebraucht.

W. Bauer in seinem Wörterbuch [3]1936 Sp. 354 unter 2c möchte diese intransitiven Passiva mit »auferstehen« wiedergeben, wobei ja nun die deutsche Übersetzung (siehe den dritten Hauptteil) schon eine theologisch festgelegte ist. Sehen wir einmal von dieser uns so selbstverständlichen Übersetzung ab, so erhebt sich die Frage: Heißt Χριστὸς ἐγερθείς der erweckte oder aufgestandene Christus? Daß Christus selbst sich aus dem Grabe erhob, ist wohl selbstverständlich, wie ja auch Lazarus allein auf ein mächtiges Befehlswort aus dem Grabe herausschwebt. Aber dieses Aufstehen ist bloß möglich, weil Christus nicht (wie es beim Schlafenden möglich ist) von selbst erwachte, sondern — wie die eben gekennzeichneten Relativsätze ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν oder ἀνέστησεν ergaben — weil er geweckt wurde. Χριστὸς ἐγερθείς Christus, der auferstand ist zugleich Christus, der geweckt wurde. Beides muß in diesem Passiv drinliegen; denn weder Syn noch Paulus wissen von Jesu Vollmacht »Leben in sich selbst zu haben« Joh 5 26, obwohl auch bei Johannes Gott der Geber dieser Vollmacht bleibt[34]. Daß Gott Subjekt dieses Vorgangs bleibt und trotz der Verwendung des intransitiv gebrauchten Passives keine Unklarheit entstehen darf, sagt ja einmal I Cor 6 14 deutlich: und neben dem formelhaften ἐγήγερται von I Cor 15 4. 12 steht der entscheidende v. 15. Leugnung der Auferstehung Christi ist ein μαρτυρεῖν κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν. So steht auch in Gal 1 1 klar und deutlich, daß Apostel Jesu Christi = ἀπόστολος θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ist. Ebenso sind Christen = πιστεύοντες ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν . . . ἐκ νεκρῶν: Rm 4 24. Daß I Ptr 1 21 fast wörtlich dieselbe Formel gebraucht, um die Christen gegen die Kinder der Welt abzugrenzen, ist sicher so wenig unbeabsichtigt wie jene Formel im Kampfbrief an die Galater.

Es ist hier überflüssig, alle auf S. 196 unten genannten Stellen oder noch weitere aus den synoptischen Leidensweissagungen Mt 16 21 Par. zu interpretieren[35] (vgl. Mt 26 32 Mc 14 28 Mt 27 63 f. und 28 6 f. Par. Lc 24 34 Joh 21 14). Es käme immer auf dasselbe hinaus: Χριστὸς ἐγερθείς (Χριστὸς ἀναστὰς hat sich nicht entwickelt aus dem sonst gebräuchlichen ἀνέστη) ist nicht nur der erwachte, sondern auch der erweckte Christus. Und entscheidend bleiben jene Re-

[34]) Vgl. des Verf. Studie zur Auslegung von Joh 10 17. 18, Deutsche Theologie 1941, Heft 4/6, S. 61. [35]) Mc 8 31 9 31 10 34 schreibt ἀναστῆναι statt ἐγερθῆναι.

lativsätze, in denen Gott Subjekt ist, ganz gleich, ob ἀνίστημι oder ἐγείρω gebraucht wird. Beim Passiv von ἐγείρω ist freilich die Rückbeziehung auf jenes transitive Aktivum »erwecken« besser erkennbar, als bei ἀνίστημι. Im späteren Hellenismus treten die Verben auf -μι zurück, sie sind unbequem. In unserem Falle zeigt sich das daran, daß man als Analogie zu Χριστὸς ἐγερθείς weder Χριστὸς ἀναστάς noch Χρ. ἀναστα̃θείς gebildet hat, obwohl gerade diese beiden Formen jene Unterscheidung bewirkt und damit jene Klarheit geschaffen hätten, die bei ἐγείρομαι nicht zu erlangen ist.

3.

Kommen wir nun zu ἀνάστασις, so sei noch einmal darauf verwiesen, daß es mit einer Ausnahme Lc 2 34 im NT mit der Totenerweckung in Zusammenhang steht.

1. ἀνάστασις ohne jeden Zusatz meint das Aufstehen der Toten in der Endzeit Mt 22 23 Par. sowie 22 28 (22 31 ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) Act 23 8.

2. Entsprechend der verschiedenen Beantwortung der Frage, ob bloß die Gerechten oder alle Toten auferstehen, könnte Lc 14 14 für die erstere Auffassung in Anspruch genommen werden. Act 24 15 hingegen wird die ἀνάστασις δικαίων καὶ ἀδίκων erwartet. Joh 5 29 charakterisiert sie als ἀν. ζωῆς καὶ κρίσεως.

3. ἀνάστασις νεκρῶν = allgemeine Auferstehung der Toten: Mt 22 31 περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε . . .; Mc statt dessen (12 26) περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται. Lc 20 35 indessen spricht von καταξιωθέντες . . . τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν und (v. 36) von υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως = υἱοὶ θεοῦ, damit ist die Auferstehung auf die Gerechten eingeschränkt. Dasselbe gilt von Act 4 2, wo die Sadducäer in Verlegenheit sind διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Mir scheint, daß der Zusatz ἐν τῷ Ἰησοῦ wie die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (= aus der Masse oder Reihe der Toten) die Auferstehung auf die Jesusgläubigen beschränkt, zumindest behauptet, daß sie nur im Glauben an die ἀνάστασις Ἰησοῦ garantiert sei. (Vgl. Rm 6 5. 7 I Petr 1 3 steht auch ἐκ νεκρῶν![36]). Daß daneben die Auferstehung aller Toten erwartet

[36]) Dasselbe gilt von Phil 3 10, wenn man am Ende des Verses εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ (nicht τῶν) νεκρῶν liest; denn zu jener ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν gelangt man bloß, wenn man die δύναμις τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ »erkennt«, das tun aber nicht alle Menschen, nicht allen gelingt ein συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ Χριστοῦ. Eine gleiche Einschränkung in I Petr 3 21. Die ἀνάστασις Ἰησοῦ wird durch rettende Taufe in ihren Wirkungen zugänglich.

wird (über welche Christus Richter ist), bezeugen außer Mt 22 31 Act 23 6 24 15 21 26 23 die Ausführungen des Paulus in I Cor 15 12ff., wo der bisher vereinzelte Fall der ἀν. Ἰησοῦ auf die Tatsache der allgemeinen ἀνάστασις gegründet wird, so daß Christi Auferstehung nicht Ausnahme, sondern Anfang ist. Der Hebräerbrief kann vereinzelte Erweckung von Toten in der Vergangenheit eine ἀνάστασις nennen (11 35), um die künftige als eine κρείσσων ἀνάστασις zu kennzeichnen. 6 2 wird die allgemeine Totenauferstehung unter den urchristlichen Lehrstücken aufgezählt. Joh 11 24 spricht Martha jüdischem Glauben gemäß von ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, während Jesus sagt, daß er in seiner Person die ἀνάστασις und ζωή darstelle (11 25).

Den Hintergrund dieser Begriffe entfaltet I Thess 4 13ff. Die Toten sind κοιμηθέντες Entschlafene. Auf ein Befehlswort Christi werden die Toten sich erheben, wie Christus starb und sich aus dem Grabe erhob.

4. Demgemäß ist auch die ἀνάστασις Ἰησοῦ (Χριστοῦ, κυρίου) vorzustellen. Wenn Petrus vom Apostel fordert, daß er ein Zeuge der ἀνάστασις Ἰησοῦ gewesen sein muß (Act 1 22), wenn er in der Pfingstrede 2 31 f. diese Behauptung wiederholt, so sind genau genommen die Jünger nicht Zeuge des Vorgangs gewesen, sondern sie haben ihn aus den Erscheinungen des ἐγερθείς erschlossen. Der Akt des Aufstehens Jesu (das heißt hier ἀνάστασις Jesu) ist ohne menschliche Augenzeugen erfolgt. Will man sich den Vorgang vorstellen, so kann man nach Rm 6 4 formulieren: ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, d.h. er wachte oder stand nicht von selbst auf, er wurde geweckt oder aufgerichtet durch Gottes δόξα. Aktivisch gesagt: τὸ πνεῦμα θεοῦ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Rm 8 11). Gottes Geist, der schon nach Ez 37 in die Totengebeine fuhr, weckte auch den toten Herrn auf.

Wir sehen, wie vielfältig und wenig systematisch im NT die Vorstellungen sind, die sich mit dem Begriff ἀνάστασις verknüpfen, wie jüdische Erwartungen verchristlicht sind bzw. in ihrer Beschränkung auf den »Gerechten« übernommen und auf den »Gläubigen« übertragen sind, wie sie weiter mit dem Vorgang der Auferstehung Jesu verknüpft wurden, wie endlich das eschatologische Element in ihnen auf johanneische Manier gewandelt wird ins Gegenwärtig-Überzeitliche (Joh 11 25). Von der ἀνάστασις νεκρῶν in Etappen weiß Apc 20 5f. zu sagen.

Für unsere Problemstellung ist es unwesentlich, ob man Auferstehung oder Auferweckung übersetzt, weil hinter dem Substantiv ἀνάστασις sowohl ἀνίστημι wie ἐγείρω stehen. Es ist auch unwesentlich, ob man ἀνάστασις auf ein Transitivum (= das Aufstehenlassen)

oder ein Intransitivum (das Aufstehen) zurückführt; weil es sich um »Auferstehung« von Toten handelt, bleibt auf jeden Fall Gott Subjekt dieses Vorgangs. Auferstehung Jesu heißt also: Gott ließ Jesus aufstehen oder Jesus stand auf durch Gottes Befehl und Willen. Auferweckung Jesu heißt aber: Gott weckte Jesus auf oder Jesus wachte auf, weil Gott ihn weckte. Der Begriff »Auferweckung« läßt den transitiven Grundsinn besser erkennen als »Auferstehung«, letzteres ist aber dem Wortsinn nach der griechischen Form näher. Da im Begriff der ἀνάστασις eine Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Toten besteht, kann ich das Augenmerk auf den erweckenden Gott oder auf den erwachenden Toten richten. In ersterem Fall nehme ich »Auferweckung«, im letzteren »Auferstehung«. Ich muß mir beim griechischen Genitiv (νεκρῶν, δικαίων, Ἰησοῦ usw.) bloß klar sein, daß er nicht ein genitivus subjectivus oder auctoris, sondern ein genitivus objectivus ist. Die Auferstehung Jesu hat nicht Jesus zum Urheber, sondern zum Gegenstand einer göttlichen Offenbarung, die ihn als πρῶτος und ἀρχηγὸς ζωῆς für alle Gläubigen erweist. Die Auferstehung der Toten ist Folge dieser Tat Gottes in Christo, aber umgekehrt die Tat Gottes in Christo nur denkbar, weil jene allgemeine Auferstehung der Toten von Gott längst beabsichtigt ist. Jesu Auferstehung »begründet« nicht eine neue Lehre, sondern eine alte.

Aber obwohl auf atliche und ntliche Totenerweckungen das Wort ἀνάστασις angewendet werden kann, wie wir sehen, ist die ἀνάστασις Jesu mehr als das, sie ist der Anfang jenes eschatologischen Geschehens, an dessen Ende die ἀνάστασις νεκρῶν mit dem Gericht steht. Dieser Sinn von ἀνάστασις kann dem Griechen ohne Weiteres nicht deutlich sein. Wenn Paulus sagte: Ἰησοῦς ἀνέστησεν τὸν Λάζαρον, so würde der Grieche sagen. Das verstehe ich, Asklepios tat Ähnliches. Wenn er sagte: ὁ θεὸς ἀνέστησεν Ἰησοῦν, der Grieche würde zustimmen. Gewiß, Götter können das. Wenn aber Paulus von Ἰησοῦς und ἀνάστασις redet, dann verstehen sie darunter Gottheiten wie Zeus und Athene, Λόγος und σοφία, oder gar Simon Magus und Helena (= Ennoia). In einer Zeit, wo Νίκη, Ἐλπίς u. a. Substantiva als Gottwesen gedacht werden, wie soll man da Ἀνάστασις (ohne Zusatz) nicht groß schreiben und als das weibliche Gegenstück zu dem neuen Gott Jesus ansehen? Der Spott beginnt erst, als (Act 17 32) ἀνάστασις νεκρῶν laut wird. Da kann der Grieche nicht mit, so viel Einzelfälle (= Totenerweckung im Sinne von Lebensverlängerung) er dem Asklepios auch zugestehen mag. Mit dem Juden steht es aber nicht anders. Sofern er nicht Sadduzäer oder griechisch gebildeter Platoniker, Stoiker oder Epikuräer ist, wird er die ἀνάστασις νεκρῶν als Vorgang am Ende dieses Aeons wohl zugeben. Aber

daß Gott »in Jesus« proleptisch eine »ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν« dargestellt habe, das kann er nicht glauben. Hier kann nur ein Betrugsmanöver (Diebstahl des Leichnams Mt 28 13) vorliegen. Man sieht also, wie schwer der Zugang zu Jesu Auferstehung war — für den Juden sowohl wie für den Griechen. Der heidnische Grieche konnte diese neue Bedeutung von ἀνάστασις sich nicht aneignen, er wurde denn Christ. Die jüdische Theologie redet aber nicht von »Auferstehung«, sondern von »Wiederbelebung der Toten«, so sehr Jesus im Grundsätzlichen mit den Pharisäern übereinstimmte. techijat hammētīm lautet bis Maimonides der hebräische Terminus[37]. Bedenkt man die paar kümmerlichen Stellen bei heidnischen Schriftstellern des 1.—2. Jh. n. Chr., wo ἀνάστασις vorkommt und nicht nur Umsiedlung, Aufrichtung oder dgl. bedeutet[38], so sieht man, wie dieses Wort ein Kultwort der christlichen Kirche wird. Es dringt ein mit christlichen Interpolationen in Sibyllinen und Test. der 12 Patr., es setzt sich fort in den apokryphen Apostelgeschichten. Die Ignatianen sind mit 10 (12), I. Clem mit 5, II. Clem Did. Polykarp, Phil. und Mart. Pol. mit je einer Stelle vertreten. Etwa 20 Stellen (d. h. die Hälfte der ntlichen) finden sich in den Apostol. Vätern, darunter einige von solchem Gewicht wie Pol. Phil. 7, 1, Mart. 14, 2, Ign. Smyrn. 1, 2. 3, 1. 3.

Die Apologeten bringen den Auferstehungsgedanken gleichfalls energisch zur Geltung. Aristides 15, 3 definiert Christen = προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν. Tatian 7, 1. Entgegen der stoischen Lehre gibt es bloß eine ἀνάστασις χάριν κρίσεως. Justin verbreitet sich an fünf Stellen seines Dialogs (45, 2—4; 80, 4—5; 81, 4; 82, 1 und 113, 4) über die richtige Auferstehungslehre und weist Irrlehrer ab (80, 4—5), welche die Aufnahme der Seele in den Himmel unmittelbar nach dem Tode vertreten. Athenagoras 36. 37, 1 spricht hier bloß (gegen den Vorwurf des Genusses von Menschenfleisch) kurz von der Auferstehung, weil er diesem Thema eine ganze, besondere Schrift widmet, die zu analysieren hier nicht der Ort ist.

Von den Kirchenvätern lassen wir hier zwei zu Worte kommen. a) Hippolyt. Refutatio omnium haeresium. Nicht ohne Reiz ist es, zu verfolgen (der sorgfältige Index der Ausgabe von P. Wendland erleichtert diese Aufgabe sehr) wie verschieden ἀνάστασις von Juden und Sektierern verstanden wird. (1) Auferstehung des »geistigen Menschen«, der wie Paulus entrückt durch das Himmelstor gegangen ist (V 8, 24). (2) Auferstehung des Fleisches, wie die

[37]) Vgl. Art. Auferstehung der Toten im Jüdischen Lexikon I 1927 von G. Herlitz-Bruno Kirschner und oben S. 182 Anm. 21. [38]) Lukian, Aelius Aristides, Pausanias.

Pharisäer lehren (IX 28, 5), (3) Fortleben in den Kindern, wie die Sadducäer annehmen (IX 29, 2). Demgegenüber steht Hippolyts Lehre vom fleischgewordenen Λόγος, der nicht erst nach seiner Auferstehung Gott wurde, (wie die Irrlehrer sagen VII 32, 5) sondern als Gott Mensch wurde und die ἀνάστασις sichtbar machte (X 33, 17). b) Clemens v. Alexandria: Stromateis. Hier wird nicht bloß Auferstehung am dritten Tage bezeugt (V 11 § 73, 2) wie die der Leiber der Toten nach Mt 27 52 (VI 6 § 47, 1), die paulinische Lehre gegen Gnostiker verteidigt (III 6 § 48, 1), der Tote durch Jesu Kraft des Glaubens an seine eigene Auferstehung erweckt (II 11 § 49, 1), hier wird Plato herangezogen. Er soll, wenn er vom Aufleben (ἀναβιῶσαι) Zoroasters berichtet, damit die ἀνάστασις oder den ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς εἰς ἀνάληψιν gemeint haben (V 14 § 103, 4). Die alte Ansicht der Philosophie von der πυρὸς κάθαρσις τῶν κακῶς βεβιωκότων, welche die Stoiker dann als ἐκπύρωσις bezeichnen, soll eine Umschreibung für die ἀνάστασις sein (V 1 § 9, 4). Auch Platons ὕπνος wird verwendet (V 14 § 105, 4). David soll allegorisch geredet und mit ἔγερσις ἐξ ὕπνου die ἀνάστασις gemeint, unter ὕπνος aber ἡ εἰς σάρκα κάθοδος verstanden haben. Er gerät damit in die Nachbarschaft Heraklits und Platons. Wir wundern uns nicht, wenn Hippolyt das dunkle Heraklit-Fragment vom Aufstehen der Heroen (? cf. Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker I 164, 11ff., [5]1934 und dazu die Anmerkung) vor dem Gott, an dessen Licht sie ihre Fackeln entzünden, mißversteht.

Man kann durch Apologeten und Kirchenväter verfolgen, wie man bei den Griechen, Ägyptern und anderswo förmlich nach Vorahnungen und Symbolen sucht, welche auf die christliche Anastasis hindeuten. Der Vogel Phoenix wie der Traum des Pamphyliers Er bei Plato gehören hierher. Christliche Allegorisierung heidnischer Mythen, christliche Interpolationen in at-jüdischen und heidnischen Texten sowie »Schreibfehler« christlicher Mönche in antiken Quellen (welche z. B. ἀνάστασις an Stelle des ihnen nicht geläufigen ἀνάτασις schreiben) sind interessante Beweise der Ausbreitung des Wortes »ἀνάστασις« und seines Gedankengehalts. Nicht nur in der umfangreichen altchristlichen Literatur hat es auf Tausende von Lesern gewirkt, noch viel mehr schlichte Christen hörten dieses christliche Wort ständig, so oft — seit der Jahrhundertwende etwa — in Gottesdienst und Unterricht bekannt wurde: πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. Ἀμην[39].

[39]) Vgl. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums [1]1924, Nr. 25 (S. 9). Die Geschichte der Auferstehungsvorstellung von Daniel bis zu den Kirchenvätern gedenkt Verf. gesondert darzustellen.

Zweiter Teil: Resurrectio.

Die griechische Bibel wird nun ins Lateinische übersetzt. Hier ist eine einfache und klare Feststellung zu machen:

Sowohl in der Itala wie in der Vulgata wird ἀνάστασις durch *resurrectio* wiedergegeben. Selten liegen die Dinge so einfach. Hat sich nun der Sinn verschoben, weil *resurrectio* etwas Anderes bedeutet? Oder hat es im klassischen Latein anderen Sinn gehabt und diesen durch Verchristlichung in der lat. Bibel verloren? Hat es hinsichtlich seiner Häufigkeit in der Profanliteratur eine Rolle gespielt? Diese Vorfragen gilt es zu klären.

1.

resurrectio ist ein Verbalabstraktum, welches durch *-tio*, d. h. aus der Verschmelzung des Suffixes *-ti* (griech. -τι = σι vgl. *-datis -datio* δόσις — δότις) mit der Erweiterung *-on* gebildet worden ist. Es liegt eine Analogie zur griech. Wortbildung vor. δίδωμι-δότις-δόσις = *-do-datis-datio* = der Akt des Gebens oder die Gabe. Genau so ἀνίστημι-ἀνά-στα-σι-ς = *resurgo-resurrectio* der Akt des Sicherhebens, das Aufstehen. Der Analogie der Wortbildung Verbum-Verbalabstraktum entspricht nicht eine solche der Kompositionsbildung; denn *surgo* ist schon aus *sub-rigo* (vgl. *e-rigo*) zusammengezogen. Die Präposition *sub* bezeichnet in Zusammensetzungen »unter« = von unten herauf, entspricht also dem griech. ἀνά = von unten herauf, von unten nach oben in der Bezeichnung der Richtung.

Genau genommen entsteht die Vergleichskette *rego* = ἵστημι, *subrego* = ἀνίστημι. Wenn nun im Lateinischen die weitere, als selbständige Präposition nicht vorkommende Silbe *re* hinzugefügt wird[40], so entspricht diese dem deutschen »zurück, wieder, er-«, d. h. im lateinischen Verbum wie Verbalabstraktum kommt das Moment der Wiederholung zum Ausdruck, welches im Griechischen nicht ohne weiteres gegeben ist, aber doch vorkommt, wie Wackernagel (s. o. S. 178 Anm. 18) gezeigt hat.

Wenn nun ἀνάστασις transitiv das Aufrichten, Aufstellen, intransitiv das Sichaufrichten, Aufstehen bedeutet, so wäre nun zu prüfen, ob *resurrectio* vom Verbum her dieselbe Doppelheit der Bedeutung besitzt.

---

[40]) Vgl. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache I 1877 S. 628. *Re-Red* gehört wie *dis-in-ne-* zu den praepositiones inseparabiles und entspricht deutschem zurück, wieder oder er- z. B. *red-eo* = ich kehre zurück, *re-paro* = ich stelle wieder her, *recludo* = ich erschließe.

Aus der lat. Literatur ist der Befund zu erheben: daß *surgo* = sich in die Höhe richten, sich erheben, aufstehen (z. B. *de sello, e lecto, ad dicendum*) bedeutet, also intransitiv ist.

Daneben bezeichnet *surgere* den Eintritt von Vorgängen in Natur und Geschichte mit dem Sinn »entstehen« *luna surgit, nox ventus surgit,* ebenso *discordia, bellum.* Von *resurgo* gilt Entsprechendes. Es heißt »sich wieder aufrichten, erheben; erstehen, erwachen (*luna, ramus, bellum. Roma resurgens*).

Die intransitive Bedeutung und Verwendung ist klar, wie Beispiele aus Ovid, Virgil, Tacitus, Properz ergeben[41]. Das entspricht dem Medium von ἀνίστημι oder dem Kal von קוּם. Was nun die lateinische Bibel an Stelle des aktiven und transitiven ἀνίστημι wählt, bleibt noch zu untersuchen. Das Substantiv *resurrectio* ist in der profanen Literatur äußerst selten. H. Georges notiert bloß *luctus resurrectiones* bei Fulgentius (VI. Jh.) myth. 1, 1. p. 30. Muncker und Forcellini registriert eine medizinische Wendung (*resurrectio liquoris*) des im III. Jh. n. Chr. lebenden Arztes Aurelianus. Du Cange[42] bietet ganze zwei Stellen aus den Annales Genuenses des Ottobanus ad ann. 1188 und 1190, wo das Wiederaufleben von Feindseligkeiten beschrieben wird. (*Sepultae igitur inimicitiae et discordiae . . . habuerunt resurrectionem.* Das Bild ist deutlich entlehnt aus dem Gedankenkreis von Tod und Auferstehung).

Sonst ist nach übereinstimmender Mitteilung der lateinischen Wörterbücher *resurrectio* von der (Itala und) Vulgata an über Tertullian, Augustin, Lactantius, Sulpicius Severus für den christlichen Sprachgebrauch reserviert. Der Befund ist somit eindeutiger als in der griechischen Literatur. Zeitlich wie literarisch ist das Lateinische um die Zeitenwende ja auch viel begrenzter. Und man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß das Lateinische das Griechische nicht überflügelt hätte, wenn es nicht Kirchen- und Missionssprache des westlichen und mittleren Europa geworden wäre. Und so geht *resurrectio* als résurrection (franz.) und resurrection (engl.) in die französische und angelsächsische Bibel ein, während die deutsche Bibel eigene Wege geht, wie sich noch zeigen wird.

2.

Nun entsteht die Frage, ob denn der Unterschied zwischen Aktiv und Medium des griech. Verbums im Lateinischen aufrechterhalten wird, darauf lautet die Antwort: ja.

[41]) H. Georges, Ausführl. Lat.-deutsches Handwörterbuch II 1918. Heinichen-Schulwörterbuch [10] 1931. Forcellini, Lexicon totius Latinitatis IV 1940. [42]) Du Cange: Glossarium mediae et infimae Latinitatis V 1845.

Zwar ist das Verbalabstraktum ἀνάστασις von der Itala[43] bis zu Augustin durchgehends mit *resurrectio* wiedergegeben, aber beim Verbum ist ein deutlicher Unterschied gemacht.

Die Stellen im NT mit transitiver Bedeutung werden durch *suscitare, resuscitare* und *erigere* wiedergegeben, die intransitiven, soweit sie nicht die Auferstehung betreffen, durch *existere* oder *surgere* und Komposita (*cons- ex-*), dagegen die intransitiven Stellen, an denen ἀνίστασθαι = *ad vitam redire* bedeutet, sind auf *re- ex-* und *surgere* beschränkt. Derselbe Unterschied, wenn auch nicht ganz so scharf, ist bei ἐγείρω zu beobachten.

Hier gehen *surgere* und *suscitare* durcheinander, an solchen Stellen, die von Totenerweckung oder der Auferstehung handeln, wird aber bloß *resurgere* oder *surgere* gebraucht, wenn im Griechischen ein Passiv steht. Z. B. Mt 10 8 νεκροὺς ἐγείρετε = *mortuos suscitate* (k:

[43]) Adolf Jülicher: Itala I Matthäus 1938. II Markus 1940. Abschließendes läßt sich erst sagen, wenn alle vorhandenen Texte veröffentlicht sein werden. Aus Mt und Mc ergibt sich folgendes: Mt 22 23. 28. 30 lesen alle Handschriften *resurrectio* für ἀνάστασις. In Mc 12 18 u. 23 liegts ebenso mit einer Ausnahme: a liest in 12 23 *In rectione*. Das altrömische Taufsymbol ((Mirbt, Quellen Nr. 25 u. 26) gibt griechisches ἀνάστασις σαρκὸς mit *carnis resurrectio* wieder. Vulgata — Beispiele sind aus der neuesten Auflage der Schmollerschen Konkordanz leicht zu ermitteln — folgt der Praxis der Itala. Vincenz v. Lerinum Commonitorium XV (Christi Gottheit beginnt *in matre, in utero*, nicht etwa erst (nun historisch rückwärts) mit seinem *adscensus*, seiner *resurrectio* oder seinem *baptismus*).

Ernestus Diehl: Inscriptiones Latinae Christiane veteres Index Berlin 1931 gibt zu *resurgo, resurrectio* allerlei Material an, dessen Durchprüfung hier unterlassen sei, da die Texte z. T. nur bruchstückweise erhalten sind und ihre Deutung eine Studie für sich erforderte. Für unsern Zusammenhang genügt die Feststellung, daß *resurgo* und *resurrectio* eindeutig für die Auferstehung verwendet werden. Besonders in Grabinschriften kommt die christliche Auferstehungshoffnung zum Ausdruck. Z. B. Nr. 163: *Claudia nobilium prolis generosa parentum / hic iacet. hinc anima in carnem redeunte resurget / aeternis* χρι *munere digna bonis.* Oder aus Nr. 973 (Grabschrift des Caelestinus) Zeile 5—8: *corporis hic tumulus: requiescunt ossa cinisque / nec perit hinc aliquid domino, caro cuncta resurgit / terrenum nunc terra tegit, mens nescia mortis / vivit et aspectu fruitur bene conscia Christi.* In 3483 findet sich die Wendung: *cetibus sanctorum merito sociatus resurgam.* In 1678 heißt es: *in hoc tumulo requiescit.. / Ananthailda ... cui dn̄s / aeternam requiem tribuat. semper devota suis, / pauperibus larga. obiit / VIIII Maii pc̄. Venanti resurectura in pace. In Christo resurges,* heißt es in Nr. 1683. Dem Grabschänder wird das Schicksal des Verräters Judas angedroht: *male pereat, insepultus / iaceat, non resurgat / cum Juda partem habeat, / si quis sepulcrum / hunc violarit* (3845, vgl. 3850). Nr. 1341 *in huc loco requiescit / [in pace] Engebualde, t[imens] [valde] deum femena [religios]a, in spe resurec[tionis] vite aeternae.* Eine ähnliche Wendung steht in Nr. 1677: *in spe resurrecxiones mesericordiae* χρ. Ebenso 3467. Daß die Gleichung ἀνάστασις = *resurrectio* besteht, lehrt der doppel-

excitate)[44]. Mt 11 5 νεκροὶ ἐγείρονται nicht *mortui suscitantur*, sondern *mortui resurgunt*. Act 3 15 u. ö. ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν = *quem suscitavit Deus a mortuis* (k: *excitavit*); dagegen Mt 28 6-7. ἠγέρθη = *surrexit*. Joh 2 22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν = *Cum ergo resurrexisset a mortuis*. Joh 5 21 ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκρούς= *sicut enim Pater suscitat mortuos*. Rm 8 11 I Cor 6 14 II Cor 1 9. 4 14 I Thess 1 10 Eph 1 20 ἐγείρω = *suscitare*. Rm 8 34 I Cor 15 12ff. II Cor 5 15 (τῷ ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι = *qui mortuus est et resurrexit*). II Tim 2 8 ἐγείρεσθαι = *resurgere*. M.a. W. ἐγείρομαι medial und intransitiv verstanden (selbst in Mt 11 5, wo im Zusammenhang das Passiv = erweckt werden, denkbar ist), wird durch *resurgere* wiedergegeben.

Da die lateinische Sprache des Mediums ermangelt, so gibt sie das Activum und Transitivum von ἀνίστημι wie von ἐγείρω durch *suscitare*, das Medium und Intransitivum beider durch *surgere* und Komp. wieder. Man hätte nun Gelegenheit gehabt, ἀνάστασις in *resurrectio* und *suscitatio* aufzuspalten, um damit zum Ausdruck zu bringen, ob man Auferstehung oder Auferweckung meine. Das ist jedoch nicht geschehen. ἀνάστασις wird mechanisch durch *resurrectio* übersetzt [45].

---

sprachige Text in Nr. 3465: † σταυρὸς† [θανάτου καὶ] / [ἀναστά[σεως]†*crux* / *mort*[*is et*] / *resurrect*[*ionis*]. Endlich noch die der Liturgie entstammenden Akklamationen 1606 (Spoleti in fronte et in lateribus aediculae in Salvatoris honorem exstructae) † *sc̄s deus angelorum, qui fecit resurrectionem* † / † *sc̄s deus prophetarum, qui fecit redemptionem* † / † *sc̄s deus apostolorum, qui fecit remissionem* †. Ist hier die künftige Auferstehung als Wiedervereinigung von *anima* und *caro* (wie bei Tertullian) oder *mens* und *ossa* vorgestellt, so finden wir neben dieser Aufteilung den Hinweis auf die Erwartung der ersten Auferstehung (die den Gerechten gilt, welche hernach als Richter bei der zweiten Auferstehung beteiligt sind) in der Inschrift für den Bischof Alexander Nr. 1103, 7—9: *huius anima refrigerat, corpus hic in pace quiescit / resurrectionem expectans futuram de mortuis primam, / consors ut fiat sanctis in possessione regni caelestis.*

[44]) Zur Übersetzung von ἐγείρω bei k e h Cyprian (der afrikanischen lat. Übersetzung vor Vulgata) vgl.: Hans Freiherr von Soden: Das Lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians. Leipzig 1909 (TU Bd. 33) S. 330 u. Anm. 1

[45]) Wo ἐγείρω aufwecken vom Schlaf bedeutet (Act 12 7), schreibt Vulgata *excitare*, ebenso Joh 2 19-20 von der Wiederaufrichtung des Tempels, weil dort ἐγερῶ steht. Cod e liest statt dessen *restaurare*, weil er (vgl. v. Soden S. 259) an das οἰκοδομεῖν von Mt 26 61 dachte. Er wollte nicht etwa ἐγείρω mit *restaurare* wiedergeben. Wo es sich um die Aufrichtung von lebenden Personen handelt (Act 10 26 Kornelius ist Jesus zu Füßen gefallen), wählt Vulg für ἐγείρειν *elevare* und ebenso Mc 9 27 (da nach 9 26 der fallsüchtige Knabe bloß tot schien, aber es nicht ist!). Die Aufrichtung des Kranken (Jac 5 15) geschieht durch *alleviare* oder *allevare*, beim in die Grube gefallenen Schaf steht *levare* (Mt 12 11). M. a. W. ἐγείρω bei lebenden Wesen wird mit *levare* und Komposita, bei Schlafenden und Toten durch *suscitare* oder *excitare* wiedergegeben. Neben mechanischer Übersetzung (Joh 2 19.) stehen solche Stellen,

Irenaeus[46] ist für diese Unterscheidung beim Verbum gleichfalls Zeuge da, wo ein griechischer und lateinischer Text vorhanden sind und einen Vergleich gestatten.

Die Worte Act 3 22 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς sind übersetzt: *hunc Jesum excitavit Deus.* Die Passiva Χριστὸς ἐγερθείς = *Christus resurgens* (ein Partiz Perf. gibt es ja nicht) oder *qui resurrexit* (II 54f.). ἀνίστασθαι = *resurgere* (II 323), ἔγερσις = *resurrectio*, ἠγέρθη = *surgit* (322), dagegen ἐγείρω = *suscito* (336), ζωοποιεῖν = *vivificare*, ἀνάστασις = *resurrectio.*

Zahllos sind die Stellen, an denen *resurrectio* bei Tertullian vorkommt, vor allem in seiner Schrift: De resurrectione carnis. Schon der erste Satz lautet programmatisch: *Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum.*

Sprachlich wie inhaltlich bezeichnend ist c. 38 dieser Schrift, wenn hier der Kürze halber von Aufzählung solcher Belegstellen abgesehen wird, an denen Wortverbindungen wie *resurrectio vitae, iudicii, carnis et animae, mortuorum* vorkommen (z. B. cap. XII *deus* = *carnis resuscitator*, cap. XXXVII = *vivificator*), für uns besonders wichtig; denn Tertullian gebraucht hier *resurgere* wie *resuscitare, resurrectio* neben *resuscitatio*, was wir in der Vulgata vermißten. So heißt es ebendort: non *aliter potuit ostendi resurrectio animae invisibilis nisi per visibilis substantiae resuscitationem.*

Es gibt keine bloße *res. animae*, sondern nur eine *resurrectio carnis et animae*, betont Tertullian. Anders gesagt: *Caro est ... quae occiditur per mortem, caro itaque et vivificabitur per resurrectionem* (ebenda cap. XXVIII). Ähnliche Gedanken Apolog. 48: 1. *resurrectio* ist *restitutio.* Die Seelen kehren in denselben Körper zurück. 2. Das Jüngste Gericht erfordert Identität der Personen. Wenn die Gestalt nicht dieselbe ist (*effigies*), so doch der Daseinszustand (*conditio*). *ratio restitutionis destinatio iudicii est.* 3. Wenn Gott aus dem Nichts die Welt schuf, sollte er da die viel leichtere Wiederherstellung des Gewesenen nicht ermöglichen? *Omnia de interitu reformantur. Tu homo ... dominus omnium morientium et resurgentium ad hoc morieris ut pereas? Resurgas, ubicumque resolutus fueris quaecumque te materia destruxerit, reddet te.* Daraus folgt dann: Es gibt keinen zweiten Tod und keine zweite Auferstehung, Gott hat für diese Welt eine Zeit-

wo ein Bedeutungsunterschied durch Wahl des Verbums bei der Übersetzung zum Ausdruck gebracht wird. Lc 1 69 wird *erigere*, Act 13 23 (hier ist ἤγαγεν statt ἤγειρεν gelesen!) *educere* gewählt. Ein einziges Mal (k Mc 12 23 vgl. v. Soden S. 347) ist anastasis (Akk.: anastasim) stehen geblieben, doch ist diese »gräzisierende Spezialität« von k für die afrikanische Textüberlieferung sonst nicht erweisbar. [46]) Irenaeus ed. W. W. Harvey II 1857.

grenze gesetzt, dahinter folgt die unbegrenzte Ewigkeit. *Ideoque nec mors iam rursus ac rursus resurrectio.* Das ewige Feuer zerstört nicht, ohne wiederherzustellen. Feuerqual und Seligkeit sind beide ewig.

Geradezu klassisch ist aber die Verteidigung der *proprietates vocabulorum*, welche Tert. Adv. Marc. V 9 gegeben wird. *Mortuus = is qui amisit animam, de cuius facultate vivebat. Corpus est quod amittit animam et amittendo fit mortuum. Porro si resurrectio mortui est, mortuum autem non aliud est quam corpus, corporis erit resurrectio. Resurgere autem non est nisi eius quod cecidit* (im Gegensatz zu *surgere*, welches etwas bezeichnen kann, was bloß dagelegen hat und sich erhebt, ohne daß es erst hingefallen war). *Re enim syllaba iterationi semper adhibetur.* Tertullian beweist nun, daß der Körper in die Erde fällt und auf Gottes Geheiß zu Erde wird, aber er erhebt sich wieder. *Ita quod de terra est, ibit in terram. Hoc cadit quod in terram abit, hoc resurgit, quod cadit. Quia per hominem mors et per hominem resurrectio.* Diese Deutung ist sprachlich völlig richtig. Sie läßt erkennen, was jedes Lexikon oder jede Grammatik über die Bedeutung der Silbe *re-* lehrt. Sofern sie »zurück« bedeutet, ist in der Tat *resurrectio = restitutio*, soweit sie »wieder« bedeutet, hat *resurgere* die »*iteratio*« *surgendi* in sich[47].

Zu Cyprian (ed. Hartel) sei kurz verwiesen auf das Gedicht De resurrectione mortuorum 163ff. *Matres atque viri repetita luce resurgunt* (Hartel III 308ff). Ep. 63, 16 (II 714) Christus wurde am Abend getötet, *ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et vesperam mundi... nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.*

Tertullian gibt dem ganz für die christliche Sprache beschlagnahmten Wort *resurrectio* seine Deutung von Gen 3 und I Cor 15 21f. her. Was Aeschylus unmöglich erschien, ist für christl. Gottesglauben eine heilsgeschichtliche Tatsache, deren Ende noch aussteht, deren Anfang in Christi Auferstehung gegeben ist.

Damit wollen wir dieses Kapitel abschließen, um es im nächsten Abschnitt auf deutschem Sprachgebiet da fortzusetzen, wo sich aus lateinischem Urtext die deutsche Wortform entwickelt.

Dritter Teil: Urstände — Auferstehung.

Während im Griechischen und Lateinischen je ein in jahrhundertelangem Sprachgebrauch vorgeformtes Verbalsubstantiv biblischer Begriff wird, ist die Sache auf deutschem Sprachgebiet viel verwickelter. Nicht nur weil die Übersetzer teils an den griechischen Urtext

[47]) Vgl. R. Kühner: Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache I 1877 S. 628. II 1 1878 S. 415 (zu sub).

(Ulfilas, Luther), teils an lateinische Übersetzungen anknüpfen (Otfried, Notker), sondern weil eine Entwicklung vom Gotischen über das Althochdeutsche und Mittelhochdeutsche verfolgt werden muß, und weil zwei Substantiva Urständ und Auferstehung benutzt werden, deren Wurzeln bis in die ältesten Übersetzungen zu verfolgen sind und weil das Substantiv auf -ung die ältere Wortbildung mehr und mehr verdrängt, hinsichtlich der Bedeutung aber ein Abgleiten von der biblischen Bindung des Wortinhaltes stattfindet, das nun wieder teils in mystisch-kosmische, teils in geschichtliche Vorstellungen führt. D. h. auf deutschem Boden findet der umgekehrte Prozeß statt als auf klassisch-antikem, weil dort profane Begriffe biblisch umgedeutet und im Gebrauch verengt werden, hier aber von der Bibelübersetzung genommene Inhalte in übertragene Bedeutung abgewandelt worden sind. Beide Entwicklungsprozesse sind hier — um der Ersparnis des Raumes willen — in äußerster Kürze und mit Auswahl aus der Fülle des Stoffes darzustellen. Möchte dennoch der Theologe wie der Fachgermanist diesen Abschnitt mit der Befriedigung lesen, daß er sich durch Erkenntnisse belohnt sieht, welche eine Aufspaltung des Stoffes in reine Fachgebiete nicht ohne weiteres gewähren könnte und dabei versichert sein, daß sich der Verfasser der Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten solcher Forschungsarbeit auf Grenzgebieten durchaus bewußt ist.

1. Die Wortbildung.

a) Dem griechischen Verbum στήκειν entspricht im Gotischen *standan*, während ἀνίστασθαι, wenn es bevorstehen bedeutet, mit *in-standan*, wenn es aufstehen heißt, mit *us-standan* wiedergegeben wird, ἀνάστασις ist gleich *us-stass* (f). Hingegen wird griechisches ἐγείρεσθαι mit *ur-reisan* = aufstehen, sich erheben übersetzt und das nur in Mt 27 53 sich findende ἔγερσις mit *ur-rists* (f). Die gotische Bibelübersetzung unterscheidet also genau zwischen ἀνίστασθαι und ἐγείρεσθαι, ἀνάστασις und ἔγερσις[48].

Beispiele mögen diese Behauptungen belegen. Mc 12 18 (von den Sadduzäern) οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι = *paiei qipand usstass ni wisan.* (= lat.: *qui dicunt resurrectionem non esse*[49] und Mc 12 23 ἐν τῇ ἀναστάσει, ὅταν ἀναστῶσιν, τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; *in þizai usstassai, þan usstandant, hwarjamma ize wairþiþ qens?* (= *in*

[48]) Vgl. S. Feist: Etymologisches Wörterbuch der Gotischen Sprache. ²1923, S. 338. 400f. u. 406. [49]) Zitate nach W. Streitberg: Die Gotische Bibel I 1908 und (des lateinischen Vergleichstextes wegen) nach der Ausgabe von Gabelentz-Loebe I 1843.

hac resurrectione, cum exsurgunt, cui eorum fit uxor?) Mc 16 6ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε = *nist her. urrais* (= *non est hic. surrexit*). Mt 27 53 μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ = *afar urrist is* (= *post resurrectionem eius*). Profane Verwendung bezeugt Joh 11 29 ἐγείρεται ταχύ (von Maria) = *urrais sprauto* (= *surrexit subito*). In der entscheidenden Stelle Joh 11 24f achtet Ulfilas (entgegen der lateinischen Übersetzung, welche gleichmäßig resurgere und resurrectio wählt) wieder genau auf den Urtext: λέγει αὐτῷ Μάρθα· οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ = *qaþ du imma Martha: wait þatei usstandiþ in usstassai in þamma spedistin daga.* (= ... *scio quod resurgit in resurrectione in hoc ultimo die*). 25 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. = *ik im so usstass iah libains.* (= *ego sum* [*haec*] *resurrectio et vita*).

b) Die weitere Entwicklung im Ostfränkischen des IX. Jh.s verfolgen wir an der Übersetzung der dem Tatian zugeschriebenen Evangelienharmonie (Fulda, 830)[50].

cap. XL zu Lc 11 8 (vom gebetenen Freund): εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει ... lautet der griechische Text. Die lateinische Vorlage beachtet den Wortwechsel ἀναστὰς—ἐγερθείς nicht, sie schreibt: *etsi non dabit illi surgens eo quod amicus eius sit, propter improbitatem tamen eius surgens*(*surget* F) *et dabit illi...* Die altdeutsche Übersetzung folgt natürlich der lateinischen Vorlage und schreibt: *Ih quidu iu, inti oba her imo ni gibit, arstentit thanne uf, uuanta her sin friunt ist, thuruh sina unstillida arstentit inti gibit.* cap. XVIII Lc 4 16 (von Jesus) *et surrexit legere* = *inti arstuont uf zi lesanne.* (Ähnlich cap. XXXXVIII zu Mt 8 14 und cap. XCVII Lc 15 18 *Surgam et ibo ad patrem meum* = *Arstantu inti faru zi minemo fater...*). cap. CLIV zu Joh 13 4: *surgit a coena* = *Erstuont tho fon themo muose.* Dieser profanen Verwendung entspricht wie im lat. Text die religiöse: cap. LVII zu Mt 12 41 *Viri Ninevitae surgent in iudicio* = *Thie Nineuiscun man arstantent in tuome.* cap. CLVI Mt 26 32 *Postquam autem resurrexero precedam vos in Galileam* = *After thiu ih erstantu, furifaru iuuih in Galileam.*

Diese Beispiele mögen genügen. Zwischen *surgere* und *resurgere* wird nicht unterschieden. Sowohl erstehen wie das später häufigere auferstehen sind hier vorgebildet[51].

---

[50]) Vgl. Ed. Sievers: Tatian. Lateinisch und altdeutsch. ²1892. Zur Entstehung und Datierung der Übersetzung § 2, § 4 u. § 118—120 der Einleitung von Sievers.

[51]) Ein eigentümlicher Dativus ethicus findet sich in dem Kehrreim des Liedes vom Heiligen Georg (900; abgedruckt im Althochdeutschen Lesebuch von Braune-Helm ¹⁰1942 S. 118ff.), worauf mich mein Hallescher Kollege Baesecke hinwies,

c) Eine weitere Etappe bilden die Psalmen Notkers und seiner Schule. Hier sieht man nicht bloß einen lateinisch-deutschen Mischtext, sondern kann auch in den Interlinearglossen das Ringen um den deutschen Ausdruck verfolgen[52]: Ps 63 10 (II 241) *Et adnuntia-*
urstant
verunt opera dei. Do tâten siê chunt Gótes uuérh. resurrectionem unde úffârt
ascensionem. Ps 23 1 (II 74) *Psalmus David prima sabbati. Uuaz chîd*
frôntag
prima sabbati? ane der êristo uuéchetag. der dies dominicus unde dies urstanttach
resurrectionis heîzet. Hier sieht man das Ringen der Übersetzer deutlich, es steht »zwischen den Zeilen« geschrieben.

Ps. 41 2 (153) Der Hirsch bezeichnet die Durstigen nach geist-
prunno urstendi ist.
licher Labung *diû fóne christo chúmet. der fons refectionis ist.* 52 7 (203) *In resurrectione in novissima die = an urstendi an demo ingesten tâge.* 67 5 (253) *Iter facite ei qui ascendit super occasum. Réchenônt*
irstândo
démo dén uuég dér dén tód úbersteîg resurgendo.
urstendido

Weitere Beispiele 3, 8: *in nun resurrectio.* 15 9 *in déro gedíngi urstendido* *urstendido*
resurrectionis. 16 3 *ih cham ze resurrectione* (S. 44). 20 5 (64) *Vitam*
urstendida
petiit a te et tribuisti ei Resurrectionem eîschota er mit diên uuórten. 15 5 (S. 41) *ad letitiam resurrectionis = ze dero fróuuido dero irstandini.*

Zweierlei ergibt sich aus diesen Stellen: Die Urformen von Urständ und erstehen sowie die weitgehende christl. Eintragung des Auferstehungsgedankens in die ATlichen Psalmen. Die entsprechenden ganz ähnlich lautenden Texte der Wessobrunner Psalmen (Piper, Bd. III) noch philologisch zu vergleichen wollen wir uns hier versagen.

d) Den Abschluß mögen freie Nachdichtungen aus dem Althochdeutschen bilden:

Proben aus dem Evangelienbuch Otfrieds[53]: III 24 21 (Jesus zu Martha): *Ni láz thir iz, quad er, sér, irsténtit ther thin brúader.* III 24 27

---

dem ich für mancherlei Rat zu Dank verpflichtet bin. Es heißt da in Zeile 26f., 33f. und 41f.: 26f. *Daz weiz ih, daz ist alawâr, ûf irstuont sih Gorio dâr: / ûf irstuont sih Gorio dâr, wola predigôt er sâr.* (Die 2. Zeile ist später am Schluß verändert, das spielt für uns jedoch keine Rolle.) [52]) Paul Piper: Die Schriften Notkers und seiner Schule II 1883. [53]) Erdmann Schröder: Otfrids Evangelienbuch ²1934.

Ih bin irstántnissi (etwa gleich Erständnis im Neuhochdeutschen). (Vgl. Z. 38f., 98, 101.)

II 11 54 *tho er úf fon themo grábe irstuant.*

III 13 57 *unz thiu sín guati uf fon tóde irstuanti.*

IV 37 43 *Thaz wir sin giwísse fon themo irstántnisse.*

V 4 47 *Er ist von héllu irwúntan joh úf fon tóde irstantan* (vgl. v. 62 u. 7 60 12 11).

Aus dem Heliand[54] mögen zwei Stellen als Beispiel dienen: 5851—53 (Worte des Engels) *nu gi ina findat hier an theson stêngrabe, ac hie ist astanden nu an is lîchamen*: 5860—62: *...that hie scoldi thuru drohtines craft an thriddion dage thioda te uuillion libbiandi astandan. astân, astandan* bedeutet sowohl aufstehen wie auferstehen im Heliand. (Behaghel 244.)

Im Ezzolied (Vorauer Handschrift, XI. Jh.) werden Jesu Tod, das mitfolgende Erdbeben und die Totenerweckungen folgendermaßen geschildert:

diu grebere taten sih uf | die toten stuonten dar uz | mit ir herren gebote. | si irstuonten lebentich mit gote | 5 di sint uns urchunde des | daz wir alle irsten ze jungest[55].

Der Formenreichtum der althochdeutschen Sprache ist aus diesen Proben wohl zu erkennen. Wir sehen, daß das Verbalabstraktum zu *astandan, irstantan* ursprünglich *ir-stant-nissi* hieß (bei Otfried). Seine Entwicklung weiter zu verfolgen ist uns hier versagt. Nur die (literarisch belegte) Formenfülle aus dem Mittelhochdeutschen sei hier kurz aufgezählt:[56]

Dem mittelhochdeutschen Verbum *uferstân* ~ *stên* (Trübner I 152b) entsprechend liegen folgende Bildungen des Nomens vor: *ûferstandenheit, ûf-erstandunge, ûf-erstant, ûf-erstên* (= das Auferstehn), *ûf-erstende, ûf-erstentnisse, ûf-erstêunge.* Die Verstärkung mit *ûf* ist hier üblich, sie ist mit dem Nomen in ein Wort verschmolzen.

Wir können für denselben Begriffsinhalt die Wörter *Urstand, Urstände* und *Auferstehung* bis in unsere Tage verfolgen. Freilich hat die Wortbildung auf -ung sich den Vorrang erkämpft. Dazu noch eine kurze grammatische Bemerkung:

Zur Bildung von nomina actionis ist nach Paul ahd *unga*, nhd. *-ung* das verbreitetste Suffix, obwohl es ursprünglich zur Ableitung aus Hauptwörtern gedient zu haben scheint (*Holz-Holzung*)[57]. Eine

[54]) Otto Behaghel: Heliand und Genesis [2]1903. [55]) Älteste deutsche Dichtungen (Inselbuch 432) S. 84. [56]) Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch II 1711. [57]) Vgl. zum Folgenden: Herm. Paul: Deutsche Grammatik V 1920 § 55. Deutsches Wörterbuch von J. u. W. Grimm I 1854, XI 3, 1936. M. Heyne: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1890. Weigand: Deutsches Wörter-

Ableitung von intransitiven Wörtern ist möglich (*gelten-Geltung, sitzen-Sitzung, wohnen-Wohnung*), doch besteht eine doppelte Möglichkeit der Wortbildung, um einen transitiven und intransitiven Gebrauch auch im Substantiv auszudrücken (*verstoßen-Verstoß-Verstoßung; umkehren-Umkehr-Umkehrung*). Ist ein Substantiv aus einem einfachen Verbum abgeleitet (*arbeiten-Arbeit*), so läßt sich bei zusammengesetzten Verben ein Substantiv auf *-ung* bilden (*Bearbeitung, Verarbeitung*).

Dementsprechend bildet man *stehen-Stand, aufstehen-Aufstand, auferstehen-* (selten) *Auferstand*, letzteres ist ganz durch *Auferstehung* verdrängt worden.

Daneben werden Substantiva auf *-nis* (*nus*) aus Adjektiven und Partizipien gebildet (*Finster-nis; Wild-nis; Gefängnis* (*gefangen*), *Geständ-nis, Verständ-nis*). Im XVI. Jh. gibt es demgemäß: *Auferstand-Auferstandnus.*

Man benutzt aber *-nis* auch zur direkten Ableitung von Substantiven aus Verben, wobei zu bedenken ist, daß manche Nomina substantivierte Infinitive sind oder sich doch an einen solchen anlehnen (*Betrüb-nis, Wag-nis, Erspar-nis*). Dementsprechend ist *Auferstend-nis* (*e* statt *ä* ist Angleichung an den Infinitiv!) gebildet worden neben *Auferständ-nis* (aus dem Partizip: *auferstanden*). Solche Wortbildungen haben sich jedoch nicht immer durchgesetzt, warum ist schwer zu sagen, da die Sprache nicht logisch, sondern eher analogisch verfährt — es gibt wohl die Reihe: *Verstehen-Verstand-Verständnis*, aber daneben *Aufstehen, Aufstand, Auferstehung. Aufstand* für unser *Aufbruch* ist nur scherzhaft üblich im heutigen Sprachgebrauch.

Wie schwankend noch im XVI. Jh. der Gebrauch dieser Wortbildungen ist, haben uns die Gebrüder Grimm durch Beispiele veranschaulicht. So kann Luther schreiben: *Dieser wind u. das feur ist nach Christi auferstand in die welt vom himel komen.* Die Wendung *bisz zur auferstentnus aller creaturen* findet sich bei Aimon (1555). Thurneisser (Archidoxa Vorrede 1575) spricht vom *reich gottes, welches uns Christus durch sein auferstendnus erworben. Uferstendnis* bei Alberus (Contrafactur da Jörg Witzel abgemalet ist. Mitte des XVI. Jh.). In der Lutherübersetzung von 1522 u. 1546 (vgl. deutsche Bibel 6 1926 der WA) steht zu Mt 22 23 von den Sadduzäern *die da halten, es sei kein aufferstehen* (λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν) der substantivierte Infinitiv, während Lc 14 14 ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων mit *in der aufferstehung der gerechten* wiedergegeben wird.

Zwar ist bei Luther noch keine durchgehende Verwendung des Verbalabstraktums auf *-ung* vorhanden, doch wird es überwiegend gebraucht (vgl. den griech. Text mit der Septemberbibel zu Mt 22 30. 31 Lc 20 35. 36 Lc 14 14 Joh 5 29 I Cor 15 12 f. 21. 42 Hebr 11 35. In Rm 1 4 wird Umschreibung gewählt).

buch [5]1909. H. Paul: Deutsches Wörterbuch [4]1935. Trübners Deutsches Wörterbuch I 1939 (unter Aufstehen, ein bes. Artikel über Auferstehung ist nicht vorhanden).

Luther folgt mit diesem Gebrauch älteren Vorgängern, die statt *aufstehen* und *erstehen* (beide Formen sind alt) die Komposition *auferstehen* benutzen. Entsprechend: *auferwecken, Auferweckung* (nach M. Heyne geradezu = Auferweckung von den Toten[58]). Die Beliebtheit verstärkter Bildung mit *-er-* zwischen Verb und Adverb bzw. Präposition ist noch bei Goethe festzustellen, der *auferbauen, Auferbauung, auferbaulich, auferregen* schreibt. Sie soll in Oberdeutschland besonders zu Hause sein[59].

Hans Sachs bildet: *auferwachen, auferwachsen.* Im Neuhochdeutschen verschwindet diese Doppelbildung. Wie sie überhaupt zu erklären ist, mögen die Fachgermanisten entscheiden, ebenso, warum sie wieder verschwunden ist.

In unserem Falle ist nämlich eine doppelte Linie sprachgeschichtlich zu führen: es wird neben *auferstehen* ebenso gern *erstehen* gebraucht (Christ ist erstanden, s. u. Weiteres). Und neben Auferstehung steht die Bildung *Urstand, Urstände.* Wie *erspringen* zu *Ursprung, erlauben* zu *Urlaub,* so wird *erstehen zu Urstand.* Die sprachgeschichtliche Linie führt über *usstandan* (g.), *irstandan* (ahd.), *erstân, erstén* (mhd.) zu *Urstand.* Dazu das Femininum *Urständung* und die verbale Ableitung *urständen,* während im Neuhochdeutschen die Bedeutung dahin gewandelt ist, daß *Ur-* keine bloße Verstärkungssilbe ist (*jagen, erjagen auferwecken* = verstärktes *aufwecken*), sondern *Urstand aus Ur-* und *Stand* zusammengesetzt wird (= alter Zustand)[60] oder ursprünglicher Zustand, so seit dem XVIII. Jh.). *Urstände, urständ, urstende* = *Auferstehung.*

Luther: *Ostern ist corruptum vocabulum für urstend.* B. Faber (1587) *ostern id est resurrectio urstend. Urstände* kann auch das Aufstehen, die Wiedererneuerung bedeuten: Seb. Franck chronica vorr. a 3a: *wer hoch ist, der findet sein fall, wer nider, sein urstend* (= Aufstehen wie ἀνάστασις in Lc 2 34 neben πτῶσις!). Doch gibt auch Euling zu, daß der Begriff *Urstände* von Anfang an auf bibl. Sprachgebrauch eingeengt zu sein scheint, bei übertragen bildhaftem Gebrauch aber eine Bibelstelle vorschwebe oder im Hintergrund stehe. Indessen bedarf die Frage des Bedeutungswandels einer besonderen Prüfung, in die wir jetzt kurz eintreten wollen.

2. Wortbedeutung.

Vom Verbum *erstehen* sind zwei Substantiva *Urstand* und *Urstände* abzuleiten.

---

[58]) Vgl. Grimm Wörterbuch: Auferwecken für *excitare, resuscitare* (aus Schlaf und Tod) bei Luther zu Jdc 2 16 Hi 29 25 II Macc 7 9 7 14 Joh 5 21. Auch dieses Wort ist biblisch gebunden. [59]) H. H. Ehrler: Gesicht und Antlitz. Neue Gedichte 1928 (Klotz) Beethoven (S. 64). Vom sterbenden Beethoven: *Und kelchesgleich die Hand sich auferschloß.* [60]) Vgl. Artikel Urstand Grimm Wörterbuch XI 3 von Karl Euling. Sp. 2553 bis 2558.

Urstand hat sechsfache Bedeutung: 1. Ursprung, Wurzel, Grund, Quelle. Diese Bedeutung ist besonders den Mystikern eigen. Jac. Böhme spricht vom *urstande des ewigen göttlichen Wesens*, auch vom *urstand der elemente*. Angelus Silesius dichtet: *da gott die welt erschuf, wasz schrieb man vor ein jahr? kein andres nicht alsz dasz seins urstands erstes war.* Über G. Arnold, Gichtel, aber auch Leibniz, Goethe und Schelling ließe sich diese Bedeutung verfolgen. Bei Brockes ist Gott *urstand und quell von allen dingen, aller geister, aller körper urstand.* Die Nebenbedeutungen *urstand* = Element, *urstand* = Grundsatz, principium sind damit verwandt. Im Neuhochdeutschen gewinnt die Bedeutung »ursprünglicher Zustand« (aus *Ur-* und *Stand* zusammengesetzt) Raum, z. B. Schiller Tell II 2: *Der alte Urstand der Natur kehrt wieder, Wo Mensch dem Menschen gegenübersteht.* Bei E. M. Arndt ist *urstand* dasselbe wie Grundstand (der menschlichen Gesellschaft).

Eine Bedeutung (bei Euling Nr. 4) deckt sich mit *urstände* = *resurrectio*, Auferstehung (Notker, Luther, Zesen u. a.), doch die eigentliche Form für Auferstehung ist das Femininum *urstände* (vgl. Euling Sp. 2556), welches wiederum biblischen und metaphorischen Sprachgebrauch aufweist. Hauptbedeutung ist Auferstehung von den Toten. Es gibt entsprechende Komposita wie *urständ-abend*, *~ fahne*, *~feier*, *~ fest*, *~ morgen*, *~ nacht*, *~ tag*, die den Anschluß an biblische Vorstellungen erkennen lassen, handle es sich nun um Christi Auferstehung oder die der Toten. Daneben findet sich aber — mit mystischem Einschlag — die Bedeutung *bekehrung, wiedergeburt, ewiges leben* z. B. bei Keisersberg: *ich bin die urstend und bin der, des urstend wird sein ein ursach der urstend.* Beide Auffassungen bei Nikolaus v. Straßburg: *Und dô sant Paulus bekêret wart, dô zougte sich im unser herre als er erstuont von dem tôde, in der selben wîse, als in sîne junger sâhen dô er erstuont; wan er solte mit in ein geziug sîn der urstende.* (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I 263, 10ff.) und weiter (380, 15ff. zu dem Text: *ego sum vita et resurrectio*): *Dû bist diu wâre resurrectio und diu êrste urstende, wan ez sint zwô urstende als ouch zwei leben und auch zwêne toede sint.* Es handelt sich um leiblichen und ewigen Tod, der letztere wird als Sündentod durch das Geschenk des hl. Geistes gebannt, die Seele *ersteht* in geistlichem Leben und das ist *geistlîche urstende.* Sofern Christus aber als Menschenbruder einen Leib hat, ist er auch *des lîbes urstende* kraft der Gewalt, die seine Menschheit von seiner Gottheit empfing.

Dazu wird *urständen* und *urständung* in mystischem Sinne gebraucht: *der geist urständet im feuer* (Jac. Böhme), *der thierische glaube urständet aus der natur* (Scheffler). Nach Zinzendorf *urständen*

wir aus Jesu leichnam, die wir originale abdrücke vom marterlamm sind. Goethe sagt von den Farben Rot und Gelb, sie entstünden nicht aus einer Mischung, *sondern urständen aus dem natürlichen Fortgang des Lichts.* Die Göttinger theologische Fakultät (Erklärung von 1854, 47) versichert: *wohl urständet die kirche im ewigen gedanken gottes* und Franz Delitzsch (Biblische Psychologie ²1861, 52) sagt: *es urständet alles in gott.*

Deutlich läuft also neben der eschatologisch-biblischen eine kosmisch mystische Bedeutung, oft beim gleichen Autor nachweisbar! Lediglich das Liedgut der Reformation hat hier die biblische Grundauffassung rein bewahrt, während z. B. Mittelalter und Neuzeit kosmisches Denken einfügen, das Mittelalter in Synthese mit der Auferstehung Christi, welche auf die Natur Wirkung ausübt, die Neuzeit unter Preisgabe jeglicher Beziehung auf Christus.

Beispiele mögen das summarisch erläutern:

Christ ist erstanden von der marter alle. Des sul wir alle fro sein, crist sol unnser trost sein. Kyrie leyson.

Dies alte Lied (Umdichtung von *Christus surrexit, mala nostra texit* etc.) ist in zahlreichen Varianten überliefert[61], z. T. vermischt mit der Verdeutschung des lat. *Surrexit Christus hodie.* (Wackernagel II Nr. 958, 960—962 vgl. mit 952—955) oder mit Marienmotiven (Nr. 1120 vgl. Nr. 599 Strophe 9 u. 10). Die Fülle der Textvarianten und Mischtexte läßt erkennen, daß die Parole *Christ ist erstanden* geradezu die Osterparole für die deutsche Christenheit war, welche sie sich in unendlicher Fülle von Abwandlungen aus lateinischen Vorbildern schuf. Auch an abstrakterer Fassung mit Substantiv (an Stelle des packenderen Ausrufungssatzes) fehlt es nicht. (Wackernagel II 599, 9 u. 1118, 19: *Dann wir hetten verlorn das ewig Leben, Jesus hats mit seiner Urständt wider geben.* Der Schluß lautet: *Wir ruffen dich an, Herr Jesu Christ, der du gewaltigklich erstanden bist*). Durch das Kirchenlied der *Reformation* wird dieses Losungswort weitergetragen und weiterverbreitet. Luther formt: *Christ lag in Todesbanden, für unsre Sünd gegeben, der ist wieder erstanden und hat uns bracht das Leben.* Niklas Hermann († 1561) singt im fünften Verse seines Liedes, »Erschienen ist der herrlich Tag«: *Wir loben dich, Herr Jesu Christ, zu Trost du uns erstanden bist.* Thomas Hartmann (um 1604) wandelt leicht ab: *Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du vom Tod erstanden bist.* In dem auf G. Weissel zurückgehenden Liede »O Tod, wo ist dein Stachel nun?« wird im v. 5 gesagt: *Es war ge-*

[61]) Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied II 1867 Nr. 40. Vgl. Nr. 39 u. 41. 935—951, dazu die Hallesche Fassung (Nr. 42) *Christus ist uperstanden.*

tötet Jesus Christ, und sieh, er lebet wieder! Weil nun das Haupt erstanden ist, stehn wir auch auf, die Glieder. Joh. Rist (Lasset uns den Herren preisen Strophe 1) dichtet: *Christus Jesus ist erstanden, nun ist hin der lange Streit*[62]. Christian Fürchtegott Gellert beschließt die 12. (letzte) Strophe seines Osterliedes: »Freiwillig hab' ich's dargebracht« mit den Versen: *Wie du vom Tod erstanden bist / So werd auch ich, Herr Jesu Christ / Am jüngsten Tag erstehen*[63].

Und Goethe läßt zu Eingang des Faust dreimal mit kunstvoller Weiterdichtung den Ruf erschallen: *Christ ist erstanden!* Engel sind es, die ihn anstimmen. Dem Doktor Faust fehlt der Glaube an diese Botschaft: *Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben / Woher die holde Nachricht tönt / Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt / Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.* Der Zweifler Faust gehört zu den »immer strebend sich Bemühenden«, Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen verbietet ihm Spott oder radikalen Unglauben, zumal die Übermächtigkeit der Jugendeindrücke ihm den Ausruf entlockt: *O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! / Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!* Wie kann ein Dichter sein eigenes Wesen auch anders abbilden, der trotz aller Kirchenfremdheit noch unter dem Eindruck steht, daß der Osterglaube anderen etwas bedeutet und so bald nicht erlöschen wird. Dichtet er doch in seinen »Sprüchen in Reimen«:

Man hat ein Schimpflied auf dich gemacht;
Es hat's ein böser Feind erdacht.
Laß sie's nur immer singen,
Denn es wird bald verklingen.
Dauert nicht so lang in den Landen
Als das: Christ ist erstanden.
Das dauert schon achtzehnhundert Jahr
Und ein paar darüber, das ist wohl wahr!

(Ausgabe v. Karl Goedeke, Stuttgart 1885, I S. 670f.)

Wenn Heinrich v. Kleist die Ostergeschichte nach den Evangelien gestaltet (Der Engel am Grabe des Herrn), läßt er den Cherub zu den bestürzten Wächtern sagen: *Ihr suchet Jesum den Gekreuzigten — der aber ist nicht hier, er ist erstanden.* Und Friedrich Rückert setzt diese Reihe der weltlichen Dichtung fort, wenn er (Bethlehem und Golgatha. Gedichte 1851, S. 104) sagt: *Was hilft es, daß du staunend siehest Das Grab, aus dem er längst erstand?*

[62]) Hannoversches Gesangbuch (1906) Nr. 108—110. 113. 114. Aus Paul Gerhardts langem Liede »Die Auferstehung unseres Herrn Jesu etc.« ist Str. 13 zu vergleichen. (Reclam Fr. v. Schmidt S. 95). [63]) Geistliche Oden und Lieder (Reclam) S. 81.

Noch Martin Greif (Verfrühte Unsterblichkeit[64]) gibt christlicher Auffassung Ausdruck, wenn er von einem Menschen, der sich bei Lebzeiten schon des Nachruhms sicher ist, sagt: *Wann ihm die Glieder bald im Tod erstarren, Mag er die Urständ wie wir all erharren.* Christlicher Frömmigkeit mit mystischem Einschlag entspringen folgende Gedichtproben:

Sin geburt, touf unt marter loste uns al gemeine,
daz er nach tode erstuont, da wart uns trost gegeben,
da wir in im und er in uns soln iemer ewecliche leben.

(Wackernagel II Nr. 191. XIV. Jh.).

Angelus Silesius: *Wenn Gott in dir geboren, gestorben und erstanden / So freue dich, daß bald die Himmelfahrt vorhanden*[65].

Novalis (am Ende der fünften Hymne an die Nacht): *Gehoben ist der Stein, die Menschheit ist erstanden / Wir bleiben alle dein, Und fühlen keine Banden*[66].

Anders hingegen ist R. M. Rilkes kosmisch-mystische Frömmigkeit (trotz dichterischer Verwendung biblischer Motive) zu beurteilen, wie sie uns aus seiner letzten, reifsten Schöpfung, den Duineser Elegien entgegentritt. Am Ende der neunten Elegie heißt es:

Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar in uns erstehn? — Ist es dein
Traum nicht einmal unsichtbar zu sein? — Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?
Erde, du liebe, ich will. O glaub, es bedürfte nicht deiner Frühlinge mehr,
mich dir zu gewinnen, einer,
ach, ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.
Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall ist der vertrauliche Tod.
Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft wurden weniger...
Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen[67].

---

[64]) Gedichte [5]1889, 389. [65]) Der Cherubinische Wandersmann (Inselbuch Nr. 41) S. 47. [66]) Daß jüngste deutsche Dichtung noch Erstehen eschatologisch fassen kann, vgl. Rich. Euringer: Die Gedichte. 1937, 159 »Jüngstes Gericht«. Die groteske Szene bei Dehmel Werke I 1913, 174 mag auf sich beruhen. Daß erstehn auch psychologisch verwendet werden kann, vgl. R. M. Rilke: Die frühen Gedichte 1922, S. 52 (und ließ den Klang in euch der Schönheit Scham erstehen?) Ebenso vom geschichtlichen Werden und Vergehen: H. Claudius (Der Maler, Str. 3, bei Hans Grimm: Meine geliebten Claudius-Gedichte 1933, 89) Und ein Jahrhundert kam und ging, Und Sprachen starben und erstanden. Joseph Weinheber (bei Will Vesper: Die Ernte der Gegenwart 1940, 337): Immer ersteht dem lichten / Siegfried ein Tronje im Nu. / Weh, wie wir uns vernichten / und das Reich dazu. Auf der Grenze zum Biblischen (wegen mancherlei Anspielungen) Stefan George: Der Stern des Bundes S. 99:

Was wird erst sein wenn viele einst erstehn
Verführend gleißen: kommt! wir sind der weg!

(Vgl. Act 5 36 u. 20 30 Joh 14 6). [67]) Ges. Werke III S. 300 f.

Was sollen *erstehen* und *Verwandlung* in einem Zusammenhang bedeuten, in welchem der Dichter sich, wie H. Cämmerer bemerkt, zur Erde bekennt wie ein Liebender zur Geliebten[68]? Cämmerer tadelt Rilke, daß er am letzten Sinn der Verwandlung vorbeigelebt habe, »dem unbedingten Gebundensein an das Du«, »der verstehenden Treue, die den Tod überdauert« und zwar unter der vom Kritiker gemachten und mit dem Dichter geteilten Voraussetzung, daß man den Begriff Verwandlung »als Wesenswort für unseren irdischen Auftrag versteht«. Was soll man erst sagen, wenn man Verwandlung im Sinne von I Cor 15 50ff. faßt? Aber so hat es Rilke nicht gemeint. Er hat die Duineser Elegien in einem langen Brief selbst kommentiert[69]. Es heißt da: »es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die »Engel« zu Hause sind.« »Wir, diese Hiesigen und Heutigen, sind nicht einen Augenblick in der Zeitwelt befriedigt, noch in sie gebunden; wir gehen immer fort über und über zu den Früheren, zu unserer Herkunft und zu denen, die scheinbar nach uns kommen.« »Die Vergänglichkeit stürzt überall in ein tiefes Sein. Und so sind alle Gestaltungen des Hiesigen nicht nur zeitbegrenzt zu gebrauchen, sondern, soweit wirs vermögen, in jene überlegenen Bedeutungen einzustellen, an denen wir teilhaben. Aber nicht im christlichen Sinne (von dem ich mich immer leidenschaftlicher entferne), sondern in einem rein irdischen, tief irdischen, selig irdischen Bewußtsein gilt es, das hier Geschaute und Berührte in den weiteren, den weitesten Umkreis einzuführen. Nicht in ein Jenseits, dessen Schatten die Erde verfinstert, sondern in ein Ganzes, in das Ganze.« Das Erstehen wie die Verwandlung sind rein kosmischer Natur. Und der Dichter lehnt ausdrücklich ein Jenseits und die Bezugnahme auf christliche Vorstellungen ab.

Angelus Silesius war noch christlicher Mystiker, R. M. Rilke hat diese Bindung ganz gelöst, auch wo er von Auferstehen spricht; denn in dem gleichen Briefe (Bäumer S. 102) warnt er vor Abwertung alles Hiesigen, weil es bloß vorläufig sei. »Diese Erscheinungen und Dinge sollen von uns in einem innigsten Verstande begriffen und verwandelt werden. Verwandelt? Ja, denn unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns »unsichtbar« wieder aufersteht.«

---

[68]) Zur Einzelauslegung vgl. Heinrich Cämmerer: R. M. Rilkes Duineser Elegien. Deutung der Dichtung. Stuttgart 1937, S. 130f. [69]) Abgedruckt in dem gehaltreichen, für den Theologen wertvollen Buch von Gertrud Bäumer: Ich kreise um Gott. Der Beter R. M. Rilke. Berlin 1935 S. 100—105.

Dichterisch hat Rilke diesen Gedanken folgendermaßen geprägt:

Das ist das wundersame Spiel der Kräfte,
daß sie so dienend durch die Dinge gehn:
in Wurzeln wachsend, schwindend in die Schäfte
und in den Wipfeln wie ein Auferstehn[70].

Ist hier der Kosmos Gegenstand andächtiger Betrachtung, so mag in diesem Zusammenhang noch Hans Carossa genannt werden, dem Eros die letzte Triebkraft alles Werdens ist[71]:

Das Tor des Werdens, weit ist's aufgetan.
Jetzt fängt sich Eros zu verkörpern an.
Tief schwingen sich, durchdringen sich die Kreise,
Das reiche Leben will sich selbst beerben,
Will ins Geliebte frei hinübersterben,
Und auferstehn zu einer neuen Weise.

Auferstehung ist hier biologische Vererbung und Wandlung. Vom Christentum ist bloß noch das Wort entlehnt.

Mit den letzten Beispielen sind wir, verlockt durch Rilkes Briefzitate, schon in den nächsten Abschnitt »Auferstehen« geraten[72].

Auferstehen — Auferstehung.

a) Die christliche Linie kann kurz abgemacht werden, da hier die Parallelen zum »Christ ist erstanden« im Kirchenlied deutlich sind.

Von Frauenlob († 1318), der in einem gegen die Fürsten seiner Zeit gerichteten Gedichte beginnt: *Johannes giht, die toten müezen ufersten / vür gerihte gen,* über M. Luther (Jesus Christus unser Heiland Hann. Gsgb. 107), Bartholom. Ringwaldt (Es ist gewißlich an der Zeit Str. 2), Salomo Franck († 1723. So ruhest du, o meine Ruh Str. 4 u. 6), Chr. F. Gellert (Osterlied, Reclam S. 81) führt die Linie zu Klopstocks Oden und Messias, in welchen noch echt christlicher Auferstehungsglaube lebendig ist[73]. Das Lied »Auferstehn, ja auf-

[70]) Wilh. Knevels: Brücken zum Ewigen. [6]1928 S. 172. [71]) Hans Carossa: Gedichte (Insel-Bücherei 500) S. 37. Mysterien der Liebe. [72]) Das gleiche gilt von Ernst Stadler (vgl. W. Knevels: Brücken zum Ewigen S. 221), wenn er von Gott sagt:

Du aber bist der Spiegel, über dessen Rund
Die großen Bäche alles Lebens gehen,
und hinter dessen quellend goldnem Grund
Die toten Dinge schimmernd auferstehen.

[73]) Dem Allgegenwärtigen (1758): Meine Seele dürstet / Wie nach der Auferstehung verdorrtes Gebein Erde, auf der ich mein erstes Leben lebe / In der ich verwesen werde Und auferstehen aus der. Die Glückseligkeit Aller (1759): Laß nur

erstehn wirst du mein Leib nach kurzer Ruh« ist in die Gesangbücher übergegangen wie des Novalis »Ich sag es jedem, daß er lebt und auferstanden ist«.

Sieht man von geistlichen Liederdichtern wie Spitta, Gerok u. a. ab, so haben unsere klassischen und nachklassischen Dichter keinen Beitrag geliefert, weil sie nur mit Umdeutungen oder Reminiszenzen vertreten sind, wie sich gleich zeigen wird, die als echtes Glaubenszeugnis nicht zu werten sind.

Erst in allerneuester Zeit erhebt sich im Chor der weltlichen Dichtung hie und da eine christliche Stimme, welche »die großen Taten Gottes« besingt. So R. A. Schröder in seinem »Osterlied« (Ein Lobgesang. 1939, S. 30f.) und »Glaubensbekenntnis« (ebendort S. 43). Ebenso Jochen Klepper (Kyrie, 3. Aufl. 1941) in seinem Weihnachtslied (S. 33) und Osterlied (S. 50f.). Was sonst noch an frommen Gedanken zur Auferstehung vorhanden ist, erscheint in Verbindung mit Natur und Geschichtserleben, sofern es nicht »neutrale« Reminiszenz in dem Sinne ist, wie ihn Dehmel auffaßt, der vom Dichter sagt, daß ihn jeder Stoff reizen kann[74]. Diese Auffassung gilt von der klassischen Zeit bis etwa 1900. Von da ab aber hebt schon nichtchristliche Bekenntnisdichtung an, der neuestens eine ebenso ernsthafte christliche entgegentritt. Zwischen 1800 und 1900 herrscht die liberale Auffassung des Dichters als Künstlers, der mit gleicher Formvollendung einen indianischen Totenkult wie ein christliches Osterfest, die

in einer Stunde deiner Gnade / Ihn (d. h. den Tod) zu der Auferstehung mich aussä'n. Die Chöre (1767): Auferstehung! / Lispelt ein Laut aus der Gruft. Diese Proben mögen genügen. Dazu Messias 5, 176. 11, 1168. Verwandten Geistes Ludwig Hölty: »Elegie. Bei dem Grabe meines Vaters.« (Inselbücherei Nr. 245 S. 71f.). Uhlands 1801 (im Konfirmandenalter) verfaßtes Gedicht »Jesu Auferstehung und Himmelfahrt« ist konventionell. Der reife Balladendichter huldigt dem volkstümlichen Seelen- und Totenglauben, von christlichen Auferstehungsgedanken ist nichts mehr zu finden. Lessing der Dichter (nicht der theologische Schriftsteller!) u. G. A. Bürger fallen aus.

[74]) »Der Künstler umfaßt alle Welt mit Liebe. Selbst was er persönlich haßt und verachtet im Leben: sobald es ihn reizt, es in Kunst umzusetzen, ergreift ihn unwillkürlich die Liebe zur Sache. Es kann also jeder Genießer aus jedem Kunstwerk die Philosophie, Moral, Religion herausdeuten, die gerade ihm die liebste ist. Das schließt schon aus, daß der Dichter als Dichter eine originelle Philosophie oder Theosophie darbieten kann (Schiller und Nietzsche sind für Dehmel — vgl. S. 135 — Zwitterbegabungen, bei denen »ein starkes Talent der einen Gattung mit einem schwächeren der anderen verkoppelt ist«); denn die ist immer unduldsam gegen anders gesinnte Originale, also im ernsten Sinne unliebenswürdig. Er kann bestenfalls ein Echo sein all der weltbedeutenden Ideen, um die in seiner Zeit gekämpft wird.« (Richard Dehmel: Gesammelte Werke III 1913 S. 134. Aus einer Ansprache im Monistenbund: Philosophische und poetische Weltanschauung).

Götter Griechenlands wie Zarathustra besingt. Ob das im XX. Jh. weiter so bleibt, ist die große Frage.

b) Der Auferstehungsgedanke als Anspielung oder in Umdeutung. Schiller (Kabale u. Liebe 2. Akt. 4. Szene) läßt den alten Miller wettern, er werde dem »Tintenkleckser« alle zehn Gebote etc. aufs Leder schreiben, »daß man die blauen Flecke bei der Auferstehung der Toten noch sehen soll«. Im Lied von der Glocke heißt es: »Wenn die Glock' soll auferstehen, Muß die Form in Stücke gehen«. Anspielung auf den christlichen Auferstehungsgedanken liegt hier vor[75].

Otto Ludwig schildert das Schicksal eines erfrierenden Vögleins, das Gott in den Himmel versetzt, als »Vögleins Auferstehung«, damit einen Begriff auf die Tierwelt anwendend, der versteckt in Rm 8 19ff. liegen kann. Ludwig ist sonst christlichen Gedanken nicht zugeneigt. (Bongsche Ausgabe der Werke I S. 25).

Friedrich Hebbel lehnt den christl. Auferstehungsgedanken ab. Das lehrt sein Epigramm: »Neander und das Neue Testament (Kap. Auferstehung)«, ebenso sein Bekenntnis »Natur, du kannst mich nicht vernichten, Weil es dich selbst vernichten heißt«[76]. Dennoch braucht Hebbel auferstehen im Sinne von wieder erstehen (Diokletian Str. 6), sich verjüngend beleben (Auf ein altes Mädchen Str. 2), sich vom Nachtlager erheben (Morgen und Abend) wie aus einem dumpfen Grabe[77]. Em. Geibel (Auferstehung) tröstet über den Verlust eines Toten mit glatten Versen des Inhalts, daß der Geschiedene »lebendig dir im Herzen auferstehe«, weil »auch das Herz sein Ostern hat«, der Stein vom Grabe springt, um mit der Erkenntnis (unter Umdeutung des Begriffs »ewig«) zu enden: Und was du ewig liebst, ist ewig dein[78].

Martin Greif empfindet dagegen ehrlich die Not ungläubigen Zweifels, als er unter andächtig vor einer Christusgrotte Knienden allein steht, und bittet: Herr, wenn es noch kann geschehn / Laß mit dir mich auferstehn[79].

Bezugnahme auf kirchliche Sitte fällt ganz weg, wenn Geibel eine Lerche (Ostermorgen) »ein freudig Auferstehungslied« schmettern läßt. Wenn Joseph von Eichendorff (Erwachen) singt: Es ist ein tiefes Frühlingsschauern / Als wie ein Auferstehungstag, so steht hier das Erwachen der Natur in feinem Kontrast zur Stimme der Totenglocken, ohne daß der christl. Auferstehungsglaube Erwähnung fände[80].

---

[75]) Platen (Werke herausg. von M. Koch u. E. Petzet S. 284 Nr. 64) macht seinem Pfaffenhaß in einem »Auferstehung« betitelten Epigramm Luft. [76]) Werke ed. Adolf Stern Bd. 6, 248 u. 130. [77]) Ebendort S. 242. 67. 110. [78]) Geibels Gedichte (Reclam S. 60). [79]) Gedichte 1889, S. 67—70. [80]) Sämtl. Werke ²1864 S. 602. Das »Auferstehung« betitelte Gedicht (S. 559—564) ist eine Mischung

Ähnlich läßt Friedrich Rückert (Am Charfreitag) »Zu Himmelswonnen alles Erdweh auferstehn«[81]. Und Nikolaus Lenau (Salzburger Friedhof) fängt seine Stimmung in die Worte ein: Hier »singt der Frühling Auferstehungslieder / Vom treuen Sonnenblick zurückbeschworen«[82].

Stefan George endlich[83] verzichtet ganz auf den Zusammenhang von Ostern und Frühling, wenn die Sonnenstrahlen und warmen Lüfte das Herz mit ahnungsvollen Träumen erfüllen und »Der geist frohlockt in frühlingsauferstehen«. In all diesen Proben ist Auferstehen in zunehmendem Maße seines ursprünglichen Sinnes beraubt. Stefan George—R. A. Schröder sind klare Gegensätze, obwohl beide auch in der Antike zu Hause sind.

3. Auferstehung und Frühling.

Ein besonders reizvolles Kapitel gerade in der Poesie auf deutschem Boden ist das innige Verhältnis von Osterfest und Erwachen der Natur. Die deutsche Dichtung wird immer wieder angeregt, Frühlingserwachen und Auferstehung des Herrn in enge Beziehung zu setzen. Folgende Beispiele mögen erweisen, daß diese Linie bis in die Gegenwart nicht abreißt: Ostersequenz des Notker Balbulus[84] (die Natur jubelt dem Erstandenen zu): *Favent igitur / resurgenti Christo cuncta gaudiis.* Adam v. St. Viktor: *Mundi renovatio nova parit gaudia Resurgenti domino conresurgunt omnia ...* Die Verdeutschung Hermann von Salzburgs beginnt: *Aller werlde gelegenheit / frewde pird und ist gemeit / Seit erstanden ist nu krist...*[85].

Das Lied der Reformation vermeidet solche Verquickung von Natur- und Heilsgeschehen. Wenn P. Gerhardt (Geistl. Lieder Reclam S. 93 Str. 3) das Aufgehen der Morgenröte oder das Erwachen der Sonne zu Christus als ewigem Licht oder der neuerschaffenen Sonne in Beziehung setzt, so steht diese knappe Naturschilderung im Dienst des religiösen Hauptgedankens.

Klassisch und einmalig ist die Verquickung von Naturfest und kirchlichem Fest in Goethes Osterspaziergang zu Eingang des Faust. Neues Lebensgefühl der aus dumpfen Gemächern und Straßen ins Freie und Licht strömenden, fröhlichen Menschen und pietätvolles

aus Naturerleben, antiker Mythologie und katholischem Marienglauben (Schluß von Teil II S. 564 vgl.). Charakteristisch Strophe 3 in Teil 2. Wenn Frühlingslüfte wehen | Hold über grünem Plan | Ein leises Auferstehen | Hebt in den Tälern an.

[81]) Rückerts Werke (Hesse) I 388. [82]) Sämtl. Werke (Hesse) I 189. [83]) Die Fibel. Auswahl erster Verse S. 29. Ähnlich S. 36. [84]) Verdeutscht in P. v. Winterfeld: Deutsche Dichter des Lateinischen Mittelalters [3] [4]1922 S. 192 u. 416. [85]) Wackernagel II Nr. 573. Er nennt den Übersetzer nach einigen Handschriften Johannes, Scherer-Walzel heißen ihn Hermann von Salzburg.

Gedenken an die Auferstehung des Herrn sind so miteinander verbunden, daß hier Auferstandene den Auferstandenen feiern, die selbst »aus der Kirche ehrwürdiger Nacht« alle ans Licht gebracht sind. Es ist Volk, das hier feiert, indem es sich der Natur hingibt, und Faust schließt sich von dieser Sitte nicht aus.

Die folgenden Beispiele charakterisieren das Erlebnis des einsamen Menschen, wenn Arno Holz »unter der Osterlieder Geleite die Straßen zum Tore hinauszieht« und draußen in lieblicher Natur beim Blasen der Schalmei »alle Saiten des Herzens klangen zusammen im Auferstehungsgesang«, wenn hier Ostern in eine »verödete Brust« einzieht, die betend der Gabe des Geistes entgegenharrt[86].

Und Paul Wegner (Ostern) beschwört sein wintermüdes Herz, im Frühlingswunder »den auferstandenen Christ ganz zu fühlen, ihm willig sich zu gleichen« und den Stein von der Seele abzuwerfen[87].

Erst Werner Bergengruen knüpft wieder an das alte Wir-Lied und die demütige Ordnung der Natur unter das Heilsgeschehen an, wie es — abseits subjektiver Vereinzelung — im Mittelalter und der Reformationszeit üblich war, wenn er uns ein so vortreffliches Sämannslied[88] schenkt, daß es zum Abschluß als Probe neuester christlicher Dichtung im vollen Wortlaut folgen möge:

Herr Christ will Ostern auferstehn,
Heut wollen wir auf den Acker gehn.
Wir säen, wir säen auf vielerlei Feld,
Morgen ist Ostern in aller Welt. Kyrieleis.
Welcher dereinst die Garben mäht,
Ward als Korn in den Boden gesät.
Wie Jesus Christus auferstund,
So breche das Korn aus dem Erdenrund. Kyrieleis.
Wir haben die Saat in den Acker gestreut.
Jesus Christus gestern und heut.
Er gebe uns gute Erntezeit
Und brech' uns das Brot in Ewigkeit. Kyrieleis.

4. Auferstehung und Geschichte.

Daß geschichtliche Erneuerung als Auferstehung gedeutet wird, ist gleichfalls nicht selten, handle es sich um ganze Völker, um das eigene Volk oder um einen Großen, dessen Wiederkehr eine neue Epoche herbeiführen soll. Besonders die völkische Dichtung seit 1933 hat diese Gedankenverbindung gepflegt. Von der direkten Ver-

[86]) W. Knevels: Brücken zum Ewigen. S. 104f. [87]) W. Knevels: Funken aus Gottes Brand. 1935, S. 76f. [88]) Volk vor Gott. Gedichte (Diederichs, Deutsche Reihe Bd. 78) S. 48.

quickung zwischen Auferstehung Christi und Auferstehung des deutschen Volkes bis hin zum biologischen Verständnis der Auferstehung als Erneuerung oder Wiederbelebung des Volksgeistes oder der Volkskraft gibt es da die verschiedensten Spielarten.

Prinz Emil von Schönaich-Carolath[89] beschließt das sechste Gedicht eines Gedichtszyklus »Westwärts« (Bd. 2, S. 44) mit den Versen:

Geschlechter, Völker werden auferstehen,
Ihr zeitlich Gut zu hüten, zu begraben,
Vieltausend Jahre werden kommen, gehen,
Die Liebe mag und wird kein Ende haben.

In der »Legende« (Bd. 2 S. 190) läßt er einen sterbenden Landsknecht rufen:

Viel lieber in Deutschland Schmach und Not
Als in der Fremde weißes Brot.
Ich müßte zehnmal zugrunde gehen
Und würde zehnmal auferstehn,
Ich riefe von frischem alsogleich:
Gott segne, Gott schütze das deutsche Reich.

Christian Morgenstern fragt im gleichen Jahr[90]:

Zu Röcken liegt ein Grab,
darin liegt Deutschland begraben.
Wann wird es wieder auferstehn,
von neuem über die Erde gehn?
Zu Röcken liegt ein Grab....

Von dieser Auferstehung singt nun Hans Friedrich Blunck[91]:

Und eine dunkle Gemeinschaft sind Wir von Lebenden, Toten
Und österlich Auferstehenden, Kind! Wir, Deutschland!

Und E. G. Kolbenheyer[92] versichert dem Volk in Not, vor dem die Feinde doch in Angst beben: »Sie wissen, du wirst wieder auferstehn/ Kraft deiner Jugend...«

Heinrich Anacker[93] führt aber den Vergleich zwischen Ostern 30 und dem deutschen Ostern 1933 völlig durch, indem er Zug um Zug der biblischen Ostergeschichte auf unser völkisches Schicksal

[89]) Ges. Werke [2]1922 Bd. 1 u. 2. Für den vielfältigen Gebrauch unserer Begriffe vgl. die Stellen I 39 u. 233 II 88. 103. 106. 167. 184f. u. 197. Besonders das Abschiedsgedicht »Valet« (II 184f.): Ich hab einen schlichten Psalter / Voll leisen Lavendelduft / Das ist ein Lebenserhalter / Aus ihm, trotz Staub und Alter / Steigt Auferstehungsluft. [90]) Epigramme und Sprüche 1922, 51. Vgl. Rich. Dehmels Nachruf auf Nietzsche Ges. Werke I 1913, 82. Dehmel kennzeichnet Nietzsche als ungetreuen Schüler Zarathustras. [91]) Uns trägt ein Glaube. Verse aus der deutschen Revolution. 1934, 49. [92]) Ebda S. 55. [93]) H. Anacker: Die Fanfare. Gedichte deutscher Erhebung 1933, 112f.

deutet, um zu enden: »So haben wir noch zu keiner Frist / die Botschaft tief verstanden; denn Deutschland ist, wie der Heilige Christ / Leuchtend auferstanden!«

Im Sinne Luthers hätte schon aus solchem Bekenntnis ein Glaube an den Gott wachsen können, der als Vater Jesu Christi zugleich der Gott der Geschichte ist, welcher den Völkern »Wundermänner« sendet. Aber Anackers Stimme blieb vereinzelt, seine Verschmelzung von völkischem Bewußtsein und christlichem Glaubensgut Episode. Deutschlands jüngste Dichter völkischer Prägung verwenden zwar die Worte auferstehen und Auferstehung, verstehen sie aber rein biologisch oder geschichtlich als völkische Erneuerung. So Otto Paust in seinem Gedicht »Vision« (abgedruckt in Will Vespers: Die Ernte der Gegenwart 1940, 372). So Herbert Böhme in seinem Gedicht: Auferstehung[94]. Derselbe junge Dichter — um 1930 herum Student in Marburg — formt seine Gottesauffassung kraftvoll gesteigert in den Stufen: Du — Wir — Gott! Und da heißt es zum Schluß[95]:

Es bindet uns in das Gesetz
des Blutes, und wir leben im Befehl,
wo wir's kaum ahnen, also wie im Acker
die Saat, und werden fruchtbar sein und
auferstehn in einer Tat, die tapfer wir vollbracht,
in einem Baum, den wir mit Fleiß gepflanzt,
in einem Kind.
So wandelt euch in dies Geheimnis: Gott!

Walter Flex wußte noch, daß Gott und Mensch willentlich getrennt sind und nur das Gebet die Brücke bilden kann, sofern es der Ergebung in den göttlichen Willen Raum schafft. Darum konnte er schreiben:

Beten heißt: sich ganz in Gott begraben
und aus Gott zum Leben auferstehn.
Willst du deinen Willen blühen sehn,
Mußt du ihn erst Gott geopfert haben[96].

Welch ein Unterschied zwischen der Jugend von 1914 und 1933 in einem Vierteljahrhundert! Aus dem idealistisch-christlichen »Wanderer zwischen beiden Welten« ist der leidenschaftliche Kämpfer geworden, der Gott im Geschick seines Volkes sucht und zu finden glaubt. Sollte hier nicht R. M. Rilke in Stil und Weltanschauung stark auf diese Dichtergeneration eingewirkt haben? Die Beantwortung dieser Frage wäre auch theologisch von höchstem Interesse, insofern Rilke sich bei Gestaltung christlicher Motive immer stärker

[94]) Morgenrot. Gedichte 1933, 16. [95]) Vesper: Die Ernte der Gegenwart S. 289. [96]) Knevels: Brücken zum Ewigen 58.

zu einer Auffassung von der Einheit des Kosmos fortentwickelt, die keinen Gegensatz von Diesseits und Jenseits mehr kennt. Infolgedessen werden auch die Grenzen zwischen Lebenden und Toten fließend, an Stelle göttlicher Neuschöpfung, welche den Tod als Kluft zwischen Leben und ewigem Leben machtvoll beseitigt, tritt die ständige biologische Wandlung und Verwandlung (Bios als Vereinigung von Leib und Seele verstanden)[97], welche die Individualität gleichfalls soweit aufsprengt, daß sich ein Ich in ein Wir, ein Ich in ein Du »hingeben« oder opfern kann. Göttliche Kraft und menschliche sind nicht mehr streng geschieden. Auferstehung wird Verwandlung als ein »dienendes durch die Dinge gehen«, Christus aber tritt hinter den kosmischen Gott völlig zurück. So bleibt das Wort Auferstehung, bekommt aber völlig anderen Gehalt[98].

Aber auch dort, wo der Kosmos zu Christus in Beziehung gesetzt wird, wie bei Karl Thylmann (vgl. Brücken z. Ewigen S. 234f.) oder »Auferstehung als Menschenlos verstanden wird, weil der Mensch im Diesseits und Jenseits lebt« (K. Fr. Schmidt bei Knevels: Funken aus Gottes Brand), bedeutet Auferstehung nicht die Folge einer Sünde und Tod beseitigenden Tat Gottes, sondern einfachen Übergang durch Verwandlung ohne ein Wissen um die trennende Schuld.

Ein neues, nicht christlich, sondern naturwissenschaftlich bedingtes Weltbild und Weltgefühl setzt an Stelle klaren Gegensatzes einen Übergang durch Verwandlung, weil sein Gott letztlich mit dieser Welt eine Einheit darstellt.

Rückblick und Ausblick.

Es ist ein weiter Weg, den wir von Aeschylus über die Bibel samt ihren Übersetzungen bis hin zu R. M. Rilke und seinen Geistes-

[97]) Charakteristisch: B. v. Schirachs Gedicht »Der Tote« (Vesper S. 370), das mit den Worten beginnt: Auch Tote stehn in unsern Reihn. [98]) Daß Rilke den christlichen Auferstehungsglauben verspottet, scheint mir sein Gedicht »Erbbegräbnis« (Gedichte III S. 72) an dem Grafen mit zwei Frauen und 13 Söhnen deutlich zu machen. Es ist grotesk, ironisch und streift ans Lästerliche. Humorvoll spottet Liliencron (»Ein Bauerngrab«. Ges. Werke III 1911, 295f.) über den christ. Auferstehungsglauben. Liest man Rilkes Gestaltung der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (Gedichte III S. 159), so ist die Vermenschlichung des Motivs so weit getrieben, daß man Gertrud Bäumer (Ich kreise um Gott, S. 69) recht geben muß, wenn sie zu den Worten »sie sank ans Kreuz in dem Kostüme eines Schmerzes« oder »er war auferstanden ihrethalben, daß er seliger ihr sage: Nicht —«, bemerkt: Es wird ein »Stilgedicht« — Legende, von der menschlichen Seite her beleuchtet durch einen Modernen, der zu dem großen Glaubensgehalt gar keine Beziehung mehr hat ... Unverkennbar ist, daß die Gedichte Rilkes um biblische Motive in dieser Zeit Gott ferner sind als seine Gedichte um die »Dinge«.« (S. 69 ebda).

verwandten gegangen sind. In der ersten Etappe ist ἀνάστασις ein Gedanke, dessen Verwirklichung als unmöglich geleugnet wird, in der zweiten eine Zukunftshoffnung, die mit einer neuen, kommenden Welt rechnet, in der dritten eine Glaubensüberzeugung, welche von einer in die Geschichte eingreifenden Tat Gottes als Vorstufe kommender Neuschöpfung der Welt weiß. Aber die vierte Stufe nähert sich wieder der ersten an — nicht ohne Grund haben hier wie einst Dichter statt der Propheten das Wort — sie erträgt den Offenbarungscharakter der Auferstehung nicht und setzt an Stelle der Neuschöpfung Gottes die Verwandlung einer im Grunde ewigen, einheitlichen Welt. Ist diese Auffassung eine neue »Offenbarung«? Muß die Christenheit es sich gefallen lassen, daß man ihr ein »heiliges« Wort umdeutend entwindet, wie sie es einst ihren heidnischen Vorgängern entwand? Hat ein »heiliges« Wort dasselbe Schicksal wie eine heilige Kultstätte? Der Ort bleibt, die Gottheit wechselt; das Wort bleibt, seine Bedeutung wechselt? Oder wird die christliche Religion ihr Wort machtvoll behaupten (nachdem eigene Kritik es seines Gehaltes mehr und mehr beraubt und damit erneutem »profanen« Gebrauch geradezu Vorschub geleistet hatte!) und neue, nichtchristliche Gläubigkeit sich einen neuen Wortschatz schaffen aus christlich noch nicht vorbelasteten Wörtern? Diese Fragen hier zu beantworten ist unmöglich. Wer kann das überhaupt in einer so dunklen, mit Unsicherheiten belasteten Übergangszeit, ohne sofort als »dogmatisch gebunden« zu erscheinen?

Eines vermag aber der Theologe aus diesem Tatbestand einer exakt-nüchternen Wortgeschichte für sich und seine Gegenwart, in der ihn Gott leben und forschen heißt, zu entnehmen: Wie anders wird ein »theologisches Wörterbuch« aussehen, das nicht mit der hebräisch-griechisch-lateinischen Begriffsgeschichte sich begnügt, bei welcher die »heidnischen« Kultursprachen gleichsam als Vorstufen auf die Bibel hin angelegt erscheinen (das Christentum löst »die Antike« ab), sondern die deutsche Sprache hinzunimmt, welche bei unserem Stand der Quellen bei der Bibel beginnt und sich mehr und mehr (nicht bloß im Falle »Auferstehung«) von ihrem Vorstellungsgehalt fortentwickelt! Wieviel falsche Sicherheit, wieviel unrichtiges »Handhaben« von Begriffen wird aufhören, wenn einmal das Kittelsche Wörterbuch sein lateinisch-deutsches Gegenstück haben wird!

Dann wird sich zeigen, daß neben biblischen und heidnisch-griechischen auch viele heidnisch-deutsche Vorstellungsgehalte in unserer deutschen Bibel mitschwingen. Sie sind unser natürliches Erbe, das wir besser verstehen sollten. Statt dessen haben wir uns mit Inbrunst und Selbstaufgabe in die Begriffsgeschichte antiker

Sprachen versenkt und dieselbe Aufgabe im eigenen Hause kaum in Angriff genommen oder sie dem Germanisten überlassen. Wenn vor 50 Jahren die Theologen mit den klassischen Philologen fruchtbringend zusammenarbeiten konnten, so müssen sie heute dasselbe mit den Germanisten tun. Die Frucht dieser entsagungsvollen Arbeit dürfte die sein: daß man an Stelle dilettantischer Broschüren und aufregender Programme in zäher, stiller, wissenschaftlicher Arbeit ein vertieftes Verständnis deutschen Christentums erringt und dieses Wissen um die deutsch-biblische Begriffsgeschichte wird dann auch der praktischen Verkündigung von unabschätzbarem Wert sein, weil sie »zeitgemäß« redet, wenn sie die eigene Muttersprache, ihren Klang und Vorstellungsgehalt besser versteht, auch da, wo dasselbe Wort in nicht-christliche Bedeutung ausbiegt. Dann wird auch auf deutschem Boden das Wort der Bibel in deutscher Sprache wieder »ein Apostel der Seele« für die werden, denen wir heute »in fremden Sprachen« zu reden scheinen.

[Abgeschlossen am 30. 10. 1941 und 7. 5 1942.]

Grönbechs Paulusbuch

Von Professor D. **E. Hirsch**, Göttingen.
(Göttingen, Hainholzweg 66)

Grönbech hat seinem »Jesus der Menschensohn« von 1935, den ich Th. L. Z. 1939 Sp. 273ff. besprochen habe und von dem inzwischen eine deutsche Ausgabe erschienen ist, noch zwei weitere Bände zur Geschichte des ersten Christentums folgen lassen. Der zweite, ein in sich abgeschlossenes Paulusbild[1], liegt mir auf Dänisch vor, und es ist meine Aufgabe, von diesem merkwürdigen Buche dem Leser einen Eindruck zu vermitteln. Es handelt sich weder um eine Theologie des Paulus noch um eine Biographie noch um eine Geschichte der paulinischen Gemeinden, wiewohl Grönbech sich häufig genug an den Grenzen zu diesen Arbeitsgebieten bewegt. Nur an einem Einzigen liegt dem Verfasser: von dem Menschen Paulus, so wie er sich in seinen religiösen und theologischen Reflexionen und in seinen mannigfaltigen Lebensentscheidungen und -kämpfen mittelbar kund tut,

[1]) Grönbech, Wilhelm, Paulus, Jesu Kristi Apostel. Kopenhagen, Poul Branner 1940 gr. 8°. 281 Seiten.

ein historisch-psychologisches Porträt zu zeichnen. Ich lasse einfach das Inhaltsverzeichnis reden (das ich der Deutlichkeit halber beziffere):

I. Pharisäer und Jünger Christi. 1. Der Mann von Tarsus. 2. In Knechtschaft unter dem Gesetz. 3. Das Evangelium vom Kreuz. 4. Fleisch und Geist. 5. Eine neue Schöpfung. 6. Die Früchte des Geistes. 7. Der Christus nach dem Fleisch. 8. Gegenwart und Zukunft. 9. Die erlöst sind in Hoffnung. 10. Die Wiederkunft des Herrn. 11. Zwei Welten. — II. Jude und Hellenist. 12. Lebensangst. 13. Fürstentümer und Gewalten. 14. Der Fall. 15. Jahwe der Gerechte. 16. Gottesgerechtigkeit. 17. Glaube. 18. Glaubensgehorsam. 19. Der Tag des Gerichts. — III. Der wahre Israelit. 20. Abrahamsglaube. 21. Israels Verstockung. 22. In Christus. 23. Christus des Gesetzes Vollendung. 24. Das Gesetz des Geistes. 25. Die Gemeinde Christi. — IV. Der Moralist. 26. Die Wiederaufrichtung des Gesetzes. 27. Ohne Anstoß. 28. Heiligung. 29. Das ganze Gesetz. 30. Der Gottesdienst des Geistes. 31. Sakramente. 32. Die Ertötung des Fleisches. 33. Freiheit. — V. Der Schriftgelehrte. 34. Die Weisheit Gottes. 35. Wissenschaft. 36. Wissenschaftliche Methode. 37. Wissenschaftliche Ergebnisse. 38. Christus der Sohn Gottes. 39. Engelverehrung. — VI. Der Mann des Streites. 40. Jerusalem und Antiochien. 41. Falsche Brüder. 42. Die großmächtigen Apostel [Säulenapostel]. 43. Ich, Apostel Jesu Christi. 44. Meister und Gesellen. 45. Sinai und Jerusalem. 46. Hellenistische Christusgläubige. 47. Diskussion über das Gesetz. 48. Gnosis. — VII. Gefangener Christi. 49. Ich Paulus. — Quellennachweise.

Der Haupttext des Werkes ist fließend, ohne Anmerkungen u. dgl. Beziehungen auf die Literatur sind fast ganz vermieden. Die Quellennachweise nennen fast nur die in den einzelnen Absätzen paraphrasierten Paulusstellen. — Der Epheserbrief und die Pastoralbriefe sind als pseudopaulinisch beurteilt und deshalb aus den tragenden Unterlagen der Darstellung ausgeschieden. Die Apostelgeschichte ist mit äußerster Zurückhaltung als Supplement zu den Briefen gebraucht.

Man kennt Grönbechs eigentümliche historische Methode: wie er mit seinem Sinnen und Fühlen sich des Lebens und der Seele zu bemächtigen sucht, die an den alten Worten, Gedanken, Begebnissen ihren Ausdruck gehabt haben, und wie er mit einer unerhörten Darstellungskraft von dem aus, was er so als Leben und Seele vernommen hat, die alten Worte und Gedanken selber in interpretierender Paraphrase mit Zwischenbemerkungen zum Erklingen bringt. In dem Vergegenwärtigen des engen Ineinander von Lebenssinn und Ausdruck, Lebensinhalt und geistiger Form besteht ihm die eigentliche und die allein fruchtbare Arbeit des Historikers. Historiker sein heißt Wiedererwecker vergangenen Lebens im Zauberspiegel der Seele sein. So sucht er nun auch den Paulus, so wie er ihn erlebt und verstanden hat, vor seinen Leser hinzuzaubern. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß es bei dieser Begegnung zischen muß. Es gibt ja wohl keinen größern Gegensatz als den zwischen Paulus dort, der in jedem Worte er selbst ist mit seiner eignen tiefen Frage und der persönlich darauf empfangenen Antwort, der niemals sich in fremdes

Leben und Denken hineingefühlt hat, weil alle Kraft auf seinen eignen Lebenskampf und seine eigne Lebensarbeit geht, und Grönbech hier, dem modernen Dichter-Forscher, der seine ganze leidenschaftliche Subjektivität darin ihr höchstes gesteigertes Leben haben läßt, daß sie fremdes Leben und dessen Erlebnistiefe in Gestalt und Ausdruck nacherschafft. Es zischt wirklich so wie sonst in keiner von Grönbechs Schriften. Paulus, der Gegensatzzerrissene, reißt seinen Darsteller hin und her, ja, er quält ihn, bringt ihn außer sich. So ist das Buch eine selten spannende Lektüre, die so auf Paulus wie auf Grönbech eine Reihe der allerinteressantesten, geistreichsten Schlaglichter wirft, und es wird keinen Neutestamentler gereuen, sich auf es einzulassen, es zu durchdenken. Ob das so von Dampf und Glut umwallte Porträt des Paulus aber auch einige Ähnlichkeit mit Paulus habe, so wie er nun wirklich gewesen ist, das ist die Frage. Von Grönbech selbst ist es — wenn man sein Gelingen hier, sein Versagen da, seine Leidenschaft dort gemäß seiner eignen Methode zu interpretieren versteht — immerhin mittelbar das Material zu einem vortrefflichen Porträt.

Paulus ist nach Grönbech in Art, Geistigkeit und Frömmigkeit ganz und gar Jude. Der Gott, an den er glaubt, ist der Jahwe des alten Testaments, die Israeliten sind die einzig wahren Menschen, und das, was den Grund für diese ihre Sonderstellung gibt, ist ihr Gesetz. Nur ist auch den Heiden, die an ihrem Gewissen, verkrüppelt, Jahwes Gesetz gleichfalls besitzen, ebenso wie den Juden der Weg geöffnet, solche Israeliten und damit wahre Menschen zu werden. Die ganze Religiosität des Juden ist für Paulus die ihn dauernd bestimmende Voraussetzung. Vor Jahwe dem Gerechten selbst gerecht sein und dies in Gesetzeserfüllung bewähren, das ist ihm das Hochziel aller Frömmigkeit. Für Mystik, Sakramente, Gnosis im Sinne hellenistischer Religiosität, geht ihm jedes Verständnis ab. Ebenso ist seine Geistigkeit durch und durch jüdisch. Ein Grieche muß Kopfschmerzen bekommen, wenn er Paulus' Logik und Argumentation zu verstehn sucht. Für einen Juden ist er als Theolog ein Mann, der sich virtuos auf die richtige wissenschaftliche Methode der Schriftauslegung und Argumentation versteht, sie aber infolge irgendeiner Verkehrtheit so falsch anwendet, daß er zu unsinnigen Ergebnissen kommt.

Aber es ist doch mehr als ein Zufall, wenn dieser Jude in dem gebildeten griechischen Stil, den er einmal gelernt hat und den er — außer wo er Schulmuster kopiert, wie in I Cor 13 — auf die schrecklichste Weise mißhandelt, sich mit großer Geschmeidigkeit hellenistischen Begriffen und Bildern anzupassen versteht und in be-

stimmten Zügen, z. B. seiner Psychologie, hellenistische Prägung nicht verleugnet. Es lebt in diesem israelitischen Herzen ein durchaus widerjüdisches, hellenistisches Weltgefühl. Er sieht diese Welt als die Stätte der Dämonen und des Schicksalszwangs an und ist umgetrieben von hellenistischer Lebensangst und hellenistischer Erlösungssehnsucht. Dadurch wird es ihm unmöglich, so wie der Jude das Gesetz als einen Quell des Lebens zu empfinden. Die dem Volke mit dem Gesetz gegebnen Verheißungen Jahwes sind etwas dem persönlichen Erleben zu Fernes, sie haben keine Beziehung zur hellenistischen Lebensangst. Und das mit einem Leben nach dem Gesetz gegebne Bewußtsein, durch Sünden hinter dem Vollkommnen zurückzubleiben, muß von dieser hellenistischen Seelenwurzel her dämonisiert werden zu dem Gefühl, ganz und gar in der Gewalt der Sünde und damit des Todes zu sein und auf gar keine Weise von sich aus Gerechtigkeit und Leben erringen zu können. So ist Paulus als Jude, der zugleich Hellenist ist, in einem Seelen- und Lebenszwiespalt gefangen, der die ganze Persönlichkeit zu zersprengen droht und für den es keine Meisterung gibt. Zerspaltenheit ist das Grundmal der paulinischen Individualität. Ausdruck dieser innern Lage aber ist die paulinische Lehre, daß das Gesetz dem natürlichen Menschen eine Macht des Todes und des Fluches ist.

Das eigentümliche Erlebnis, das dem Paulus diesen Widerspruch seiner Seele zwar nicht aufgelöst hat, ihm aber die Kraft und Vollmacht zu immer erneutem Überwinden geschenkt hat, und von dem er in allen Gedanken, Bildern, Beweisführungen seiner für uns chaotischen Briefe redet, ist der Augenblick, wo er den auferstandenen Erlöser in der Herrlichkeit blendenden Lichtglanzes sah und zum Träger und Verkünder des unerhörten, eine Weltwende bedeutenden Begebnisses der Auferstehung Christi aus dem Tode berufen wurde. Dieser Augenblick hat für ihn die Bedeutung eines neuen, aus göttlicher Schöpfermacht empfangnen Lebensanfangs. Im Gewißwerden des Faktums der Auferstehung Christi fängt die Auferstehung für ihn und für die, die seinem Worte glauben, an. Damit ist aber das Leben gegeben, das der Mensch sich unter dem Gesetz nicht schaffen konnte, das Leben, das Sünde und Tod nicht kennt. So unsinnig nun einem gewöhnlichen Juden, dem das Gesetz Jahwes Leben und Segen, ihn zum Geistesmenschen erhebende Macht ist, diese ganze Aussage des Paulus über Christus sein muß, es kann nicht geleugnet werden, daß sie ganz und gar nach jüdischer Art und Frömmigkeit empfunden und gedacht ist. Paulus hört mit diesem Erlebnis nicht auf, Jude zu sein. Er wird vielmehr eine Art Überjude. Alle Sonderbarkeiten der paulinischen Christusverkündigung enthüllen sich, wenn man

den trügenden Schimmer hellenistischer Bilder und Redensarten abgestreift hat, als solch Überjudentum.

Daß diese Verkündigung mit Jesus nichts zu tun hat, daß Paulus von Jesus nur die Tatsachen der Kreuzigung und Auferstehung verwendet und im Übrigen mit teils hellenistischen teils alttestamentlichen Bildern und Worten allein das paulinische Erlebnis von der Todesüberwindung durch den aus dem Tode wahrhaftig Auferstandnen umschreibt, erklärt und zu andern, vor allem jüdischen Gedankenreihen und Erlebnissen in Beziehung setzt, das hält Grönbech durch die bisherige Forschung für erwiesen. Für den Nachweis des Zusammenhangs zwischen dem Wort Jesu und Paulus hat er nur Spott. Nicht einmal das Liebesgebot stammt aus dem Evangelium. Es ist nichts als Ausdruck für den echt jüdischen Gedanken, daß die Glieder der Gemeinde unter Überwindung aller innern Gegensätze gegen die ganze übrige Welt zusammenhalten sollen.

Der Nachweis des Überjudentums der paulinischen Christusverkündigung ist dann das durch alle Kapitel hindurch immer von Neuem erklingende Leitmotiv der Grönbech'schen Darstellung. Daß sich von dieser Grundauffassung her ein glaubhaftes individuelles Porträt, in dem jeder Zug sprechend ist, ergebe, das ist wohl das für Grönbech selbst Entscheidende. Aus dieser ganzen Arbeit können hier nur charakteristische Beispiele herausgegriffen werden. Ich wähle dazu den Gottesbegriff und das Verhältnis des Gläubigen, der im Geiste wandelt, zum Gesetz.

Gott ist für Paulus genau der Willkürgott geblieben, der der Jahwe des alten Testaments ist, der als Herrscher über die ganze Welt nur Einen Maßstab der Gerechtigkeit hat, seinen eignen Willen. Nur ist diese Willkür aufs Fürchterlichste dadurch gesteigert, daß das Gesetz seine Bedeutung, als lebengebende Macht das Gottesverhältnis zu ordnen, verloren hat. Damit ist das letzte Bindende, Begreifliche aus der Gottesanschauung verschwunden. Es bleibt nur der Gott übrig, der in grundloser Gnade durch Christus dem das Leben schenkt, dem er will, ohnedaß der Mensch etwas dazu tun kann, und ohnedaß es eine andre Rechtfertigung des göttlichen Tuns gibt als daß man Gott nicht widersprechen darf. Dies ist Jahwe mit so furchbarer Leidenschaft gedacht, wie es kein Jude konnte. Und daß es wirklich Jahwe ist, zeigt Paulus ja durch seine Sühnetheorie. Er beweist mit ihr, daß Gott durch das, was er mit seiner Begnadigung in Christus tut, nicht aufhört, der Gerechtigkeit nach dem Gesetz Fordernde zu sein. Mit echt jüdischem Instinkt ist das, was der Logik der Gesetzesreligion widerspricht, nun als Erfüllung dieser Logik verstanden. Daß es wirklich Jahwe ist, zeigt sich weiter darin, daß der für die neue Schöpfung im Geist grundlegende Akt, der Glaube, formal ganz jüdisch bestimmt ist. Es ist die gehorsame Anerkennung Jahwes,

seiner faktischen Machttat in Christus und seiner faktischen Willkürverfügung. Weiter darin, daß dieser Glaube im Gottesverhältnis genau an die Stelle tritt, die die Werke bei den Juden haben, d. h. also innerhalb der Denkformen der Gesetzesreligion als das Lebengebende beschrieben wird. Paulus kann sich von der jüdischen Ineinssetzung von Leben und Gerechtigkeit nicht lösen. Seine Lehre von Jahwes Willkür oder Gnade zerstört wohl die gesamte ethische und religiöse Kultur die innerhalb der jüdischen Voraussetzungen möglich ist, aber jüdisch gedacht bleibt sie darum doch.

Bewegt sich Grönbech hier in Gedankengängen, die das vom deutschen Antipaulinismus Gesagte in grotesker Steigerung aufnehmen, so darf das, was er über die Wiederaufrichtung des Gesetzes für den Gläubigen bei Paulus sagt, zum großen Teil als seine Originalerfindung gelten. Christus ist des Gesetzes Vollendung. D. h., das ganze Gesetz, so wie es Jahwe im alten Testament gegeben hat, ist für den Gläubigen durchaus in Kraft geblieben, soweit es auf den Inhalt der Gebote ankommt. Nur dies hat sich gegen das Judentum geändert, daß man das Leben durch Christus empfangen haben muß, um das Gesetz dann zu erfüllen, nicht umgekehrt, wie die Juden wähnen, das Gesetz erfüllen muß, um dadurch das Leben zu gewinnen. Inbezug auf den Weg zum Leben ist das Gesetz freilich nichts als Fluchoffenbarung, die den menschlichen Willen, selbst etwas zu leisten, als unmöglich und Jahwes Ansprüchen zuwiderlaufend enthüllt; aber damit hört es nicht auf, denen, die das Leben haben und im Geiste sind, die Richtschnur des Verhaltens zu sein. Denn das alttestamentliche Gesetz ist Gottes ernster Wille, und wer im Geiste ist, ist mit diesem Willen einig. Mit Leidenschaft sucht Grönbech diese These durchzuführen. Was Paulus über den vernünftigen Gottesdienst sagt, erklärt er als typische Gedankengänge des hellenistischen Judentums, welches moralischen und religiösen Akten die Bedeutung eines Ersatzkultes für den leider technisch unzugänglichen in Jerusalem beilegt. Daß Paulus den Heidenchristen die Beschneidung und einige andre rituelle Vorschriften erlassen hat, sind für Grönbech nur praktische Milderungen, Konzessionen, die im Missionsinteresse erwünscht waren und Paulus schwer genug gefallen sind. Der Kampf im Galaterbrief geht nur gegen die Beschneidung, die Weg zum Leben sein will.

Eine Leseprobe (aus dem 26. Kap., S. 135f.): »In seiner Moral ist Paulus dem treu, was die Grundfeste im Spätjudentum ist: dem Kleingeist. Der Kleingeist ist durchaus nicht dasselbe wie der Dumme; er ist der Konservative, der ein für alle Male abgeschlossen hat mit der Frage, was möglich und darum richtig und wirklich ist hier in der Welt. Als Kulturführer steht der Schriftgelehrte da, welcher sagen kann,

was im Gesetze steht, und auf die Fragen des Lebens den richtigen Bescheid zu geben vermag; aber es ist der kleine Mann oder die Gemeinde, die den Umkreis, auf dem die Fragen liegen, bestimmen und den Gang der Kultur diktieren. Wie der Erbe des Judentums gewußt hat, liegen hier unbegrenzte Möglichkeiten für geistliche Führer, die es verstehn, sich mit dem Kulturempfinden des kleinen Manns in eins zu setzen und es von innen her zu bestimmen. Für Paulus ist es selbstverständlich, daß alle einer wie der andre denken, und wenn Gegensätzlichkeiten vorkommen, fordert es die Liebe, daß man herunternivelliert zu den kleinen, aber kräftigen Gewissen . . . Diese Untadelhaftigkeit, daß man das tut, was gut ist in aller Menschen Augen, sie führt uns mitten in das hinein, was für Paulus das Herz der Moral ist: Tut das Gute gegen jedermann, allermeist aber gegen des Glaubens Genossen. In allen Empfindungen und Handlungen soll die Bruderschaft den Kern bilden; wie in Israel ist die Liebe zu Jahwes Volk die Grundtugend, von der alle Kraft ausgeht. . . . Die jüdische Liebe — und eine andre kennt Paulus nicht — bedeutet ausschließlich Bruderschaft oder Solidarität innerhalb einer Gemeinschaft, die zugleich Volk und Kirche ist.«

Alle die teils geistreichen teils seltsamen Hypothesen vorzuführen, die Grönbech in diese Gesamtschau einwebt, ist unnötig. Noch weniger Sinn hat es, offenbare Unbegreiflichkeiten zu notieren wie die Auslegung von 1 Cor 15 45 ff. nach der der erste Adam nicht von Gott erschaffen ist. Es gibt keine Einzelfrage der Paulusforschung, auf die Grönbech nicht irgendwo sein besonderes Licht zu werfen suchte. Aber das Gesamtbild, so wie eine Besprechung es vermitteln kann, würde durch Eingehn auf solche Punkte nur verwirrt.

Der verstehende Leser wird gespürt haben, daß ich nicht nur viele Einzelheiten, sondern gerade auch das Gesamtbild für geistreiche Mißdeutung halte. Es lohnt darüber nachzudenken, wo die letzte Wurzel des Nichtverstehens liegt. Man muß es wesentlich so ausdrücken: der religiöse Spürsinn des großen Dichter-Forschers hat nicht ausgereicht, um durch die z. T. barocken Ausdrucksformen des Paulus hindurch das zu vernehmen, was die göttliche Gnade und Liebe und das Leben in dieser göttlichen Gnade und Liebe für Paulus eigentlich ist. Gerade da, wo das Tiefste bei Paulus mächtig wird, ist Grönbech blind und taub. Diesen Mangel aber teilt er mit einem großen Teil der neueren Literatur. Er hätte unmöglich Paulus so interpretieren können, wie er tut, wenn er durch Luthers Römerkommentar und Galaterkommentare hindurch sich in Paulus hineingearbeitet hätte. Er geht von der modernen Paulusforschung und -erklärung aus. Den Thesen sowohl der religionsgeschichtlichen wie der dialektischen Pauluserklärung gegenüber vertritt er mit seinen eignen Thesen sogar ein starkes Wahrheitsmoment. Die viel stärkere Wucht der Einflüsse des Spätjudentums den hellenistischen gegenüber, das schlechthin Fremdartige der ganzen heilsgeschichtlichen Bewertung der alttestamentlichen Offenbarung sowie die Unwiederholbarkeit vieler sicherlich formal-jüdisch beeinflußter paulinischen

Theoreme sind Beobachtungen, die sich durchsetzen werden, ob wir uns dagegen wehren oder nicht. Dann aber ist die einzige Paulusauslegung, die Grönbech gegenüber nicht wehrlos ist, diejenige, welche das paulinische Evangelium als Verkündigung eben des Vaters im Himmel faßt, der in Jesu Wort die Mitte ist. Es kommt ganz allein auf die eine Frage an: hat Paulus dem Judentum und dem Hellenismus gegenüber etwas schlechthin Eignes und Besonderes, das ihn über diese beiden historischen Phänomene in eine ganz andre Sphäre hinaushebt und daran man ihn als echten Jünger Jesu erkennt? Zeigt einem Luther, daß diese Frage zu bejahen ist, dann sind Person und Frömmigkeit und Gedankenwelt des Paulus von einem ganz andern Zentrum aus zu interpretieren als bei Grönbech. An dieser Frage und nicht an dem Nachweis einer nicht unbeträchtlichen Reihe schwerer Vergaloppierungen — wie der in der paulinischen Stellung zur Beschneidung — wird das Urteil über Grönbechs Darstellung sich entscheiden.

(Abgeschlossen am 5. Juli 1942.)

Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν.

Von **Basilius Steidle** in Beuron.

Das literarische Problem von Origenes' berühmtestem Werk Peri archon (= PA) ist noch nicht völlig gelöst. Bis zur Stunde stehen sich vor allem zwei Lösungsversuche unvermittelt gegenüber: 1. PA ist die erste systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehren, das erste System der christlichen Dogmatik, die erste Summa theologica, das erste Handbuch der Dogmatik. 2. PA ist wesentlich kein »System«, sondern setzt sich aus lose aneinandergereihten Betrachtungen zusammen, wie sie sich aus dem origenischen Schulbetrieb ergeben haben[1].

Die erste Ansicht ist die alleinherrschende geblieben trotz der offensichtlichen Schwierigkeiten, die sie belasten. G. Thomasius hat schon vor hundert Jahren die angeblich »nicht geringen Mängel«[2] des origenischen »Systems« also zu bestimmen versucht: »schon die angegebene Reihenfolge der Kapitel zeigt, daß ihm (PA) die dazu (zum System) nötige Ordnung und Einheit fehle. Die einzelnen Lehren sind keineswegs nach ihrem innern Zusammenhang, den sie im Geist des Verfassers haben, entwickelt; ihre Verbindung ist häufig eine ganz äußerliche und willkürliche; man vermißt an dem Werk das Logische

[1]) Vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931, 83. [2]) Vgl. K. Bihlmeyer, Kirchengeschichte, Band 1 (1940), 181.

sehr, und muß gestehen, daß es ihm (PA) wenigstens in formeller Hinsicht nicht gelungen sei, die Aufgabe, die es sich gestellt hat, zu lösen: ein systematisches Ganzes bildet es nicht. Dazu fehlt ihm ferner die erforderliche Vollständigkeit«[3]. Es ist vielleicht zu wenig beachtet worden, daß das uns so geläufige Wort »System« von der Antike und der Patristik nicht in der uns vertrauten Bedeutung gekannt und gebraucht wurde[4]. Σύστημα im Sinn eines wohlgegliederten, von *einem* beherrschenden Grundgedanken getragenen Gedankengefüges ist der patristischen Zeit fremd. Die Patristik kennt die Idee der Summa theologica noch nicht. Dadurch, daß man die der Patristik unbekannte Idee des »Systems« oder der Summa theologica in PA hineinträgt, erheben sich notwendig Widersprüche: auf der einen Seite wird die systematische Kraft des Origenes gerühmt, auf der andern Seite sind die angeblich »nicht geringen Mängel« des origenischen »Systems« zu rügen. W. Völker hat PA wohl richtig bestimmt, wenn er in ihm kein »System« erkennt, nicht aber, wenn er in ihm lediglich lose aneinander gereihte Betrachtungen sieht. Es ist nicht zu leugnen, »daß ein innerer Zusammenhang durch das Ganze hindurchgeht«[5].

Zwei Gründe vor allem scheinen das volle Verständnis von PA bisher erschwert zu haben: 1. das unentwegte Festhalten an der Vierzahl der Bücher (und an der üblichen Kapiteleinteilung). 2. das Nichtbeachten des Gegners, den Origenes in PA vor allem im Auge hat.

Die Vierzahl der Bücher ist nach P. Kötschau, dem Herausgeber von PA im Corpus Berolinense, »durch Justinian in seinen Exzerpten, durch Photius, der in seiner Bibliothek (Cod. 8) eine Aufzählung der Kapitelüberschriften gibt, durch die Philokalia, wo Buch III und IV zitiert werden, und durch die zweite Vorrede Rufins ausreichend bezeugt«[6]. Nach R. Cadiou geht die Vierzahl der Bücher höchstwahrscheinlich auf Origenes selbst zurück, während die Kapiteleinteilung wenigstens ins vierte Jahrhundert zurückweise[7]. Als Inhalt der vier Bücher, von denen jedes ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilde, gibt man gewöhnlich an: »Gott, Welt, Freiheit, Offenbarung«[8] oder »Dieu, le monde, l'homme, l'Ecriture, telles sont les principales divisions du Traité, reconnaissables au premier abord«[9].

Die ältesten Zeugnisse über PA geben uns keinen Aufschluß über die Anzahl der Bücher. Ums Jahr 335 schreibt Marcellus von Ancyra

[3]) Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, 1837, 84. [4]) Vgl. O. Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philologischen Methodologie, 1906, 6f.

[5]) Thomasius, a. a. O. [6]) Origenes, Band 5, CXXXIX. [7]) La Jeunesse d'Origène, 1936, 281; vgl. meine Besprechung in Theol. Revue 1937, 397ff. [8]) Kötschau a. a. O. [9]) Cadiou a. a. O.

vom »Buch PA«[10]. Eusebius von Cäsarea gibt in Hist. Eccl. VI, 24 eine Aufzählung von frühen Werken des Origenes, worunter auch PA aufgeführt ist, aber ohne Angabe der genauen Buchzahl. Das dürfte in etwa auffallen, zumal Eusebius bei den andern Werken jeweils die genaue Buchzahl nennt. Es ist nun in diesem Zusammenhang wichtig, darauf hinzuweisen, daß die antike Buchzählung zunächst etwas rein Äußerliches besagt: »Caesaris libri tres de bello civili heißt nichts anderes als: das in etwa drei gleich großen Rollen publizierte Werk über den Bürgerkrieg«[11]. Es ist also wohl möglich, daß bei PA die Vierzahl der Bücher lediglich technisch zu nehmen ist: das in etwa vier gleich großen Rollen publizierte Werk PA.

Um das festzustellen, fragen wir: entspricht die äußerliche Vierteilung auch dem Inhalt des Buches? ist die Vierteilung sinngemäß? Wir lassen nun die übliche Buch- und Kapiteleinteilung völlig außer acht und suchen in der Textmasse der Rufinschen Übersetzung nach Anhaltspunkten einer sinngemäßen Gliederung. Das Ergebnis ist überraschend. Die Vierteilung zerlegt das Buch völlig sinnwidrig. Es lassen sich hinsichtlich des Inhaltes klar drei Stoffmassen scheiden: Die erste umfaßt (nach der üblichen Bucheinteilung) Buch I bis Buch II, 3, die zweite Buch II, 4 bis Buch IV, 3, die dritte Buch IV, 4. Die Rufinsche Übersetzung läßt übrigens noch deutlich erkennen, daß es sich hier um wesentliche Einschnitte handelt. In der ersten Stoffmasse spricht Origenes vom Vater, von Christus, vom Heiligen Geist (Buch I, 1—4), über die Vernunftwesen (Engel, Dämonen, Menschen) (Buch I, 5—8), über den Kosmos (II, 1—3). Die zweite Stoffmasse beginnt wieder mit der Abhandlung über den Vater, über Christus, über den Heiligen Geist (II, 4—7). Daran schließen sich Einzelabhandlungen, die alle die Vernunftwesen betreffen (II, 8 bis III, 4). Es folgen: die Abhandlung über den Kosmos (III, 5—6) und schließlich die längeren Ausführungen über die Heilige Schrift (IV, 1—3). Die dritte Stoffmasse beginnt wieder mit dem Vater, Christus und dem Heiligen Geist. Daran schließen sich kurze Ausführungen über die Materie (Kosmos) und die Unsterblichkeit der Vernunftwesen. Es drängt sich unwillkürlich der Eindruck auf, daß Origenes in allen drei Stoffmassen ein gewisses Schema einhält: über den Vater, über Christus, über den Heiligen Geist, über die Vernunftwesen, über den Kosmos. Ferner, daß er innerhalb der drei Stoffmassen letztlich immer gleiche Probleme behandelt: in der ersten einführend und grundlegend, in der zweiten umfangreichsten erweiternd und vertiefend, in der dritten abschließend.

[10]) Bei Eusebius, C. Marcellum I,4. [11]) Vgl. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, hg. von Fr. Boll, Zur Paläographie und Handschriftenkunde, 1909, 86.

Die Vierzahl der Bücher zerteilt also den Text sinnwidrig. Es ist die Annahme kaum von der Hand zu weisen, daß sie nicht auf Origenes zurückgeht, sondern, wenn auch schon frühe, das Werk von Abschreibern ist. PA ist ein zusammenhängendes Ganzes (σῶμα), in dem sich drei Hauptteile — wir können sie »Bücher« nennen — unterscheiden lassen. Origenes behandelte in drei Lehrgängen oder »Kursen«, wenn das moderne Wort erlaubt ist, den Wissensstoff, der in der gut bezeugten Überschrift »Peri archon« ausgedrückt ist: in einem ersten einführenden und grundlegenden Kurs (Buch I), in einem erweiternden und vertiefenden Kurs (Buch II) und endlich in einem abschließenden Kurs (Buch III). PA vermittelt uns konkrete Einblicke in den origenischen Schulbetrieb. Daß PA in engem Zusammenhang mit dem Schulbetrieb des Origenes entstanden ist, ist klar. P. Kötschau hat in seiner Ausgabe (S. CXLVIIIff.) die Dispositionsangaben des Origenes für PA sorgfältig zusammengestellt, ohne allerdings zur eigentlichen origenischen Disposition vorzudringen, gehemmt durch die überlieferte Vierzahl der Bücher. Wir haben im vorausgehenden die Grundlinien des Werkes summarisch gezeichnet. Für die Kapiteleinteilung müssen wir auf eine umfangreichere Arbeit verweisen. Vorerst genüge die Bemerkung, daß die lateinischen Handschriften eine deutliche Neigung verraten, die Einteilungen zu vermehren, während die Kapiteleinteilung des Photius dem ursprünglichen PA sehr nahekommt, ja sogar die origenische Einteilung im wesentlichen wiedergeben dürfte. Allerdings bewirkt auch hier die Annahme von vier Büchern eine sinnwidrige Verteilung auf die einzelnen Bücher. Es ist leicht, aus Kötschaus Zusammenstellung der griechischen und lateinischen Kapitelüberschriften (S. CXLIff.) sich von der sinnvollen Dreiteilung des ursprünglichen PA zu überzeugen.

In den Lehrvorträgen, die PA wiedergibt, behandelt Origenes »archai«. Die Mehrzahl der Forscher entscheidet sich für die Übersetzung »über die Grundlehren, Hauptlehren« (des Christentums). »Unter archai sind nicht etwa die Prinzipien der Dinge, sondern die Anfangsgründe oder Grundartikel der Glaubenswissenschaft zu verstehen«[12]. Origenes gibt angeblich im Vorwort zu PA eine Übersicht über diese »Grundlehren«. Auf diesen Hauptlehren baue sich das System, das Lehrgebäude des Origenes auf. Gegen diese Deutung von »archai« ist schon bemerkt worden, daß PA tatsächlich nicht »von den ersten Elementen und Grundlagen des christlichen Glaubens« handle, sondern diese als bekannt und anerkannt in der Vorrede voraussetze[13]. In neuester Zeit hat wieder Hal Koch die Übersetzung

[12]) O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. 2, 168. [13]) Thomasius a. a. O. 81.

»Grundlehren« abgelehnt und mit sehr beachtenswerten Gründen die Deutung »erste Dinge, Daseinsprinzipien« befürwortet[14]. Koch hat zur Erhärtung seiner Ansicht überraschende Parallelen zwischen PA und der zeitgenössischen Schulphilosophie aufgedeckt. Die zeitgenössische Schulphilosophie verfaßte Werke mit gleichem Titel, wo zweifellos die Deutung »Daseinsprinzipien« angenommen werden muß. Es erhebt sich nun die entscheidende Frage, — Koch bejaht sie — ob Origenes in seinem PA diese gleichnamigen Werke oder eines derselben (z. B. das des Albinos) vor Augen hat, ob er in PA den archai der Philosophen die christlichen archai entgegenstellt. Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, ebensowenig wohl die Tatsache, daß Origenes diese Werke kannte und sich von ihnen beeindrucken ließ. Doch scheint mir, daß im Vordergrund des origenischen Werkes PA nicht so sehr die Prinzipienlehre der zeitgenössischen Schulphilosophie steht als die des Marcionitismus.

Von 150 an bis 250 hat wohl keine andere Häresie die Aufmerksamkeit der Kirche so erregt wie die marcionitische. Für die Lehre Marcions verweisen wir auf A. Harnacks Buch »Marcion«. Für uns ist nun die Feststellung von besonderer Wichtigkeit, daß in der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit Marcion die Lehre von den »archai« eine bedeutende Rolle spielt. Daß die Marcioniten unter »archai« die Seinsprinzipien verstanden, ergibt sich schon aus dem Umstand, daß sie dafür auch »Götter« sagten. Marcion spricht für gewöhnlich von »Göttern«. Ebenso sein Gegner Tertullian in Adversus Marcionem. Doch hat wahrscheinlich schon Marcion den philosophischen Ausdruck »archai« gebraucht, wie sich aus einem Fragment seines Schülers Apelles ergibt: »Marcion lügt, wenn er von (zwei) archai spricht; nach meiner Ansicht gibt es nur eine arché und diese eine arché hat die zweite geschaffen«[15]. Die zwei archai des Marcion sind der »gerechte« Gott des Alten und der »gute« des Neuen Bundes. An und für sich könnte Marcion auch die (nach ihm) ungeschaffene Materie »arché« nennen. Seine Gegner haben ihm daher bald zwei, bald drei archai vorgeworfen[16]. Rhodon z. B., der Schüler Justins, schreibt dem Marcion zwei archai zu. Nach Hippolyt von Rom lehrten Marcion und sein Lehrer Cerdon drei archai, andere Marcioniten sogar vier. In dem fälschlich dem Origenes zugeschriebenen, um 300 verfaßten Dialog eines Katholiken mit einem Marcioniten erwidert der Marcionit auf das trinitarische Glaubensbekenntnis des Katholiken

[14]) Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932, 251ff. [15]) Harnack a. a. O. 338 * (1. Aufl.). [16]) Die Stellen hat Harnack gesammelt a. a. O. 204ff.

mit seinem Bekenntnis zu »drei archai«, nämlich »dem guten Vatergott Christi, dem Demiurgen und dem bösen Gott« (I, 2f.).

Im Marcionitismus fand sich also die auch von der zeitgenössischen Schulphilosophie viel erörterte Lehre »peri archon«, über die Seinsprinzipien, über die Urgründe alles Seins. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir eine Beeinflussung des Marcionitismus durch die griechische Philosophie annehmen. Die Kirchenväter weisen auf die Abhängigkeit des Marcionitismus von der Philosophie hin[17]. Klemens von Alexandrien hat an mehreren Stellen seiner Stromata (III 13, 1; 21, 2; IV 2, 1; 16, 3; V 140, 3; VI 4, 2) auf eine eigene Abhandlung »peri archon« verwiesen, in der er eigens von Marcions Lehre zu sprechen gedenkt (vgl. III 21, 2). Leider haben wir des Klemens PA nicht mehr. Dafür besitzen wir in Origenes' Werk PA das kostbare Dokument der Auseinandersetzung des Meisters von Alexandrien mit Marcion.

Wie für die meisten Kirchenväter zwischen 150 und 250 so ist Marcion auch für Origenes der Ausbund aller Ketzerei. Er hat Marcion vor Augen, wenn er in der 16. Lukashomilie sagt: »Ich möchte ein Mann der Kirche sein und nicht nach irgendeinem Häresiarchen, sondern nach Christi Namen benannt werden und diesen Namen tragen, der auf Erden benedeit ist, und es ist mein Begehren so der Tat als dem Geiste nach ein »Christ« genannt zu werden«. In einem lateinischen Fragment zum Titusbrief — es liegt kein triftiger Grund vor an dessen Zuverlässigkeit zu zweifeln — zeichnet er im Marcioniten das Urbild des Häretikers[18]. An fast zahllosen Stellen seiner Werke kommt er auf Marcion zu sprechen. Ex professo nimmt er zum Marcionitismus Stellung in PA. Des Origenes PA ist die kühnste antimarcionitische — wir sagten wohl zutreffender »antignostische« — Schrift der Väterzeit. Die Bekämpfung Marcions steht im Vordergrund.

Schon das Vorwort zu PA ist ganz und gar antimarcionitisch abgestimmt. Zwar werden die Marcioniten den ersten Satz, der von Christi entscheidender Bedeutung spricht, annehmen. Doch bereits im zweiten Satz zeigt sich der unüberbrückbare Widerspruch zwischen der katholischen und marcionitischen Auffassung von Christus: »Unter Christi Worten verstehen wir aber nicht bloß die, die er in seiner menschlichen Erscheinung gesprochen hat; denn auch vorher war Christus als göttliches Wort in Moses und den Propheten.« Origenes stellt dann die bedeutenden Lehrunterschiede innerhalb der Christusgläubigen fest. Diese Abweichungen betreffen den Vater, Christus,

[17]) Vgl. Tertullian, Adv. Marc. I, 13; II 27; Praescr. 7; 30; Irenäus, Adv. haer. II, 14. u. ö. [18]) PG. 14, 1303ff.

den Heiligen Geist, aber auch Geschöpfe. Der tiefste Grund für diese Lehrunterschiede ist nach Origenes das willkürliche Verlassen der apostolischen Überlieferung. Das Gleiche wirft Tertullian zu Beginn seines antimarcionitischen Werkes dem Marcion vor und verweist auf sein Werk »De praescriptionibus«. Auch in diesem Werk hat Tertullian den Marcion als einen Hauptgegner vor Augen. Ähnlich geht Irenäus vor. Origenes gibt im Vorwort eine Zusammenstellung von Glaubenswahrheiten und Problemen, in denen der Lehrgegensatz zwischen Katholiken und Marcioniten zum Ausdruck kommt. Es handelt sich, kurz gesagt, um die Lehre von den archai: vom Vater, von Christus, vom Heiligen Geist; von deren Herrschaftsgebieten: von den Vernunftwesen, vom Kosmos, von der Heiligen Schrift[19]. Die schroffe antimarcionitische Formulierung der Glaubenswahrheiten ist aus folgenden Beispielen ersichtlich: »Es ist *ein* Gott, der alles erschaffen und geordnet und aus dem Nichtsein alles in das Dasein gerufen hat, Gott, der von der ersten Erschaffung und Ordnung der Welt der Gott aller Gerechten war, Adams, Abels, Seths, Enos, Enochs, Noes, Sems, Abrahams, Isaaks, Jakobs, der zwölf Patriarchen, des Moses und der Propheten; und dieser Gott hat in den letzten Tagen, wie er durch seine Propheten vorher verheißen hatte, unsern Herrn Jesum Christum gesandt, zunächst um Israel, dann aber nach dem Unglauben des Volkes Israel auch die Heiden zu berufen. Dieser 'gerechte' Gott und ‚gute' Vater unseres Herrn Jesus Christus hat selbst das Gesetz, die Propheten und die Evangelien gegeben, insofern er Gott der Apostel, und des Alten und Neuen Bundes ist« (n. 4). »Ferner (lehrt die Kirche), daß die Heilige Schrift von dem göttlichen Geiste geschrieben sei und neben dem in die Augen fallenden Sinn noch einen tiefern, der Menge verborgenen Sinn habe. Denn das Geschriebene sind Zeichen gewisser Geheimnisse und Bilder göttlicher Dinge. Darin ist die ganze Kirche einverstanden, daß das ganze Gesetz geistig zu verstehen sei; allein, auf was das Gesetz hinweise, sei nicht allen bekannt, sondern nur solchen, denen in bezug auf Weisheit und Erkenntnis eine besondere Gnade des Geistes zuteil würde« (n. 8). Origenes widmet der Widerlegung der marcionitischen Schriftauffassung einen umfangreichen Abschnitt von PA, ja er beginnt sein Werk mit dem Hinweis, welch absurde Folgerungen aus der buchstäblichen Auslegung der Heiligen Schrift sich ergeben. Wenn Origenes mit so auffallendem Nachdruck die Unkörperlichkeit Gottes betont, so hat er wieder Marcion vor Augen, der mit seiner Buchstabenexegese

[19]) Dieses Schema hält Origenes in den drei Hauptteilen von PA im wesentlichen ein. Vgl. das oben Gesagte.

zu einem so anthropomorphen Gottesbegriff kommt. Ferner vermutet Origenes wie z. B. Tertullian[20], daß Marcion den stoischen Gottesbegriff übernommen habe. Es ist nicht Zufall, daß die marcionitische Hauptstelle Lc 6 43 sich in PA I, 8, 2; II, 5, 4 und III, 1, 19 findet. Den marcionitischen archai stellt Origenes die christlichen archai gegenüber. Streng genommen, kennt Origenes nur *eine* arché, den Vater, wie sich schon aus dem oben angeführten Zitat aus der Vorrede zu PA ergibt. Eusebius hat es ausdrücklich vermerkt (C. Marcellum I, 4). Der Vater ist das Prinzip jeglichen Seins. In Unterordnung unter den Vater ist der Logos Prinzip des Vernünftigseins, der Heilige Geist des Heiligseins und der Heiligen Schrift. Die Materie wird als Prinzip abgelehnt.

Es ist im engen Rahmen dieser Untersuchung schlechthin unmöglich, alle sich aufdrängenden Probleme in ihrer Weit- und Tiefschichtigkeit hier auch nur zu nennen, geschweige zu lösen. Das muß einer umfangreicheren Arbeit vorbehalten bleiben. Uns lag zunächst vor allem daran, einen gangbaren Weg zur Lösung des Problems gewiesen zu haben: Origenes' PA, eine antimarcionitische Schulschrift in drei Hauptteilen oder »Büchern«.

[Abgeschlossen am 10. Mai 1940.]

Mc 10 13—16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche.

Von **Joachim Jeremias** in Göttingen.
(Hainholzweg 13.)

Die kurze Erzählung von der Segnung der Kinder ist »vorsakramental«[1]. Es überrascht daher nicht, daß die Frage, ob die Perikope Mc 10 13-16 Parr. mit der Kindertaufe in Zusammenhang stehe, außerhalb des Gesichtskreises der Kommentare liegt[2]. Seitdem wir jedoch durch die Formgeschichte gelernt haben darauf zu achten, wo die evangelische Tradition ihren »Sitz« im Leben der Urkirche hatte, sind derartige Zusammenhänge in den Bereich der Evangelienforschung gerückt. Es ist daher kein Zufall, daß unlängst fast gleichzeitig und unabhängig voneinander von zwei Seiten die Behauptung aufgestellt

---

[20]) Vgl. Praescr. 30: »Ubi tunc Marcion, Stoicae studiosus?«; 7: »Marcionis deus a Stoicis venerat«; Adv. Marc. II, 27: »philosophorum deus« (= Marcions Gott). Vgl. Harnack a. a. O. 16*ff. [1]) H. Windisch, ZNW 28 (1929) 119. [2]) Eine Ausnahme macht Wohlenberg, 1910, 272.

worden ist, daß die Perikope Mc 10 13-16 Rückschlüsse auf die Übung der Kindertaufe in der Urkirche gestatte[3].

1. Mc 10 14.

O. Cullmann[4] hat überzeugend gezeigt, daß das Verbum κωλύειν an den Stellen Act 8 36 10 47 11 17 Mt 3 14 (dazu die Parallele im Ebion. Evg. bei Epiph. 30, 13, 8) formelhafte Wendung für das Versagen der Taufe ist; er schließt aus den genannten Stellen, daß es im I. Jh. üblich war, die Taufbewerber daraufhin zu prüfen, ob ein Hindernis für ihre Taufe vorliege. Aus dem Vorkommen des gleichen Wortes κωλύειν Mc 10 14 Parr. folgert er weiter, daß in der Zeit, in der die evangelische Tradition fixiert wurde, die Frage der Kindertaufe aktuell war, und daß man die Perikope von der Segnung der Kinder als Argument für die Lösung dieses Problems benutzte: μὴ κωλύετε αὐτά — ein Hindernis liegt nicht vor.

2. Mc 10 15.

Daß das Logion Mc 10 15 = Lc 18 17 von Hause aus zu unserer Geschichte gehört, ist unwahrscheinlich: es fehlt bei Mt; Mc 10 16 schließt an 10 14 an[5]; und vor allem ist die Fassung des Logions Mt 18 3 ursprünglicher als an unserer Stelle[6]. Wir haben nämlich das Logion in vier Fassungen vor uns: Mt 18 3 Mc 10 15 = Lc 18 17 Joh 3 3 3 5[7]. Während Mt eine noch keinerlei Einfluß der Gemeindesprache verratende Aufforderung zur Buße und zur Rückkehr zur Kindesunschuld bietet (ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν), hat der Vordersatz bei Mc eine Umgestaltung erfahren, die sekundär ist, weil sie solchen Einfluß aufweist: ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον[8]. Denn die in den Evangelien einzig dastehende Wendung δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ist eine Wiedergabe von קִבֵּל מַלְכוּת שָׁמַיִם = Gottes Herrschaftsanspruch anerkennen, sich ihm unterwerfen, Proselyt werden, übertreten[9]. Wir haben also bei Mc einen Terminus der christlichen

[3]) O. Cullmann, Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament (= Revue d'hist. et de philos. rel. 1937, 424—434); Joach. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?, Göttingen 1938. Ich möchte mit diesem kurzen Aufsatz das in meiner Arbeit Gesagte ergänzen und an einem Punkte (zu: ὡς παιδίον Mc 10 15 S. 27) berichtigen. [4]) Vgl. H. Lietzmann, ZNW 37 (1938) 298f. [5]) F. Hauck, Das Evangelium des Mc, 1931, 120. [6]) Weitere Gründe bei R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[2], 1931, 32; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Mc, 1937, 204f. [7]) Lohmeyer, ebd. 204; J. Jeremias, a. a. O. 25f. [8]) So auch, mit anderer Begründung, Lohmeyer 204f. [9]) Belege bei Bill. I 174—177.

Missionssprache vor uns, was durch analoge Wendungen bestätigt wird[10]. In der Fassung des Mc nennt demnach das Logion die Übertrittsbedingung, das Tauferfordernis und dieses ist zusammengefaßt in den beiden Worten: ὡς παιδίον (= wie ein Kind = indem man wie ein Kind wird)[11]. Joh 3 3 ist dieses ὡς παιδίον hellenisiert (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν), und Joh 3 5 die Beziehung auf die Taufe ausdrücklich (καὶ ὕδατος) genannt.

Das bei Mc eingefügte Logion 10 15 besagt also, daß für das Christ-Werden Erwachsener der Kindeszustand erforderlich und vorbildlich ist. Im Zusammenhang wird mit diesem Satz das μὴ κωλύετε αὐτά (s. o.) gerechtfertigt.

3. Lc 18 15.

Wenn schließlich Lc 18 15 statt παιδία (Mt 19 13 Mc 10 13) τὰ βρέφη sagt, so dürfte auch diese durch die Erzählung selbst nicht motivierte Änderung sich vom »Sitz im Leben« der Perikope her erklären. Die älteste Kirche übt (bis in das IV. Jh.) die Kindertaufe als Säuglingstaufe[12] und im Blick auf diese wird Lc den Ausdruck τὰ βρέφη eingesetzt haben.

(Abgeschlossen am 17. März 1940.)

Zur Datierung der Vita Constantini et Helenae.

Von **A. M. Schneider** in Göttingen.
(Göttingen, Münchausenstr. 23.)

Die erstmalig von M. Guidi[1] vollständig veröffentlichte Vita ist bisher noch nicht näher untersucht worden. Nach A. Ehrhard[2] stammt

[10]) δέχεσθαι τὸν λόγον (τοῦ θεοῦ) Act 8 14 11 1 17 11 I Thess 1 6 2 13; τὴν χάριν II Cor 6 1; τὸ εὐαγγέλιον 11 4. [11]) Dieses ὡς παιδίον des Mc stellt den Übergang von Mt 18 3 (ἐὰν μὴ . . . γένησθε ὡς τὰ παιδία) zu Joh 3 3 (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν) dar. Mt 18 3 blickt beim »Kindwerden« auf die Tat des Menschen, die Buße, die Umkehr zur Kindesunschuld, Joh 3 3 auf die Tat Gottes, die Zeugung von oben. Zum ersten tert. comp. vgl. Pesiq 61^b: »wie ein einjähriges Kind, das rein von jeder Sünde ist« und I Cor 14 20 νηπιάζετε τῇ κακίᾳ; zum zweiten tert. comp. vgl. b. Jeb 48^b Bar.: »ein Proselyt, der zum Judentum übertritt, gleicht einem eben geborenen Kinde« und I Ptr 3 1 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη. Doch steht Mc 10 15 näher bei Mt 18 3 als bei Joh 3 3 [12]) Joach. Jeremias, Kindertaufe 29.

[1]) Rendiconti Acc. Linc. V, 16 (1907) 304f. und 637f.; Teilveröffentlichungen (Helenaitinerar) von Vasilievski, Pravosl. Pal. Sbornik 4, 1886, 254; Nau, ROC 10, 1905, 162f. und A. M. Schneider, Die Brotvermehrungskirche von et-tabga 1934, 45. [2]) Überlieferung und Bestand 1, 99 Anm. 5 (TU 50, 1937) vgl. auch Brotvermehrungskirche a. O. 47.

sie in dieser Fassung aus dem Ende des IX. oder dem Anfang des X. Jh.s, hat aber ältere Vorlagen benutzt. Zu diesen gehört ein der Palästinareise Helenas (Guidi a. O. 643) zugrunde liegendes frühbyzantinisches Itinerar, über das ich anderwärts[3] ausführlicher handeln werde und das wohl zwischen 670 und 700 entstanden sein dürfte. Einen weiteren chronologischen Anhaltspunkt bietet eine Erdbebennotiz, die nun im folgenden besprochen werden soll. Nach der Vita (Guidi 649) hatte nämlich Konstantin verschiedene Kreuzesvisionen (vor Rom, vor Byzanz und an der Donau), zu deren Erinnerung er in Konstantinopel drei Kreuze aufstellen ließ, deren eines unter Mauricius infolge eines Erdbebens beschädigt und von Heraclius wiederhergestellt wurde. Das erste dieser Kreuze, ΙΗΣΟΥΣ genannt, befand sich κατὰ ἀνατολὰς ἐπάνω ἀψῖδος, ἐν ᾧ νῦν ἐστι ὁ Φόρος (Guidi a. O. 649, 26), das zweite, ΧΡΙΣΤΟΣ genannte ἐπάνω κίονος ῥωμαίου μαρμάρου ἐν τῷ Φιλαδελφίῳ[4] das dritte, ΝΙΚΑ genannte endlich, das Heraclius in ΑΝΙΚΗΤΟΣ umbenannte, befand sich ἐπὶ ὑψηλοτάτου κίονος μαρμαροσυνθέτου, κτιστοῦ ἐν . . . . τόπῳ καλουμένῳ Ἀρτοπρατεῖον[5]. Diese drei in der Vita erwähnten Kreuze haben tatsächlich an den genannten Orten gestanden, nur verlautet sonst nichts über deren sonderbare Benamsung. Das Kreuz des Konstantinforums stand nach den Patria[6] auf der Nordseite und war an den Enden mit goldenen Kugeln verziert. Das Kreuz auf dem Philadelphion[7] wird gleichfalls von den Patria (II, 50 = 178 Preger) erwähnt: es war aber nicht aus Erz, sondern διὰ λίθων καὶ ὑέλων, κατὰ τὸν σταυροειδῆ τύπον, ὃν εἶδεν ἐν τῷ οὐρανῷ. Das dritte endlich findet sich wiederum als πλησίον τῶν Ἀρτοπολείων in den Patria (II, 64 = 185 Preger). Auf letzteres Kreuz nun bezieht sich die Erdbebennachricht, die folgendermaßen[8] lautet:

Τοῦτον οὖν τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν τοῦ Κυρίου σταυρόν, τὸν ἅγιον λέγω Ἀνίκητον, ὅνπερ ὁ πανευλαβὴς καὶ ὁ πανεύφημος καὶ μέγας βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἀνήρτησεν ἐφ' ὑψηλοῦ κίονος καὶ ἥδρασεν ὡς εἰρήκαμεν, ἐν ταῖς ἡμέραις Μαυρικίου καὶ Κωνσταντίνας τῶν φιλο-

[3]) ZDPV 63, 1940, 143f. [4]) Die gleichzeitig überlieferte Rec. B (Guidi a. O. 304) bietet: πορφυροῦ ῥωμαίου κίονος. [5]) Die von mir eingesehene Jerusalemer Hs der B-Klasse, Patriarchatsbibliothek, Bestand des Sabasklosters Nr. 281 (vgl. Papadopulos-Kerameus, Ἱεροσολ. Βιβλιοθ. 2, 1894 ,400 bietet: ἐπὶ ὑψηλοτάτου μάρμαρος συνθέτου κτιστοῦ κίονος; damit soll wohl gesagt werden, daß es sich um keine monolithe Säule handelte, sondern um eine, die aus verschiedenen Trommeln zusammengesetzt war; vgl. Herodian 3, 1, 14 wo die aus großen Blöcken errichteten Mauern von Byzanz nicht als ἔργον σύνθετον sondern ἑνὸς λίθου πᾶν πεποιῆσθαι geschildert werden. [6]) II, 18 bei Preger, Scriptores originum Constantinopolitanarum Leipzig 1901, 160; Ende des IX. Jh.s verfaßt. [7]) Zur Lage vgl. A. M. Schneider, Byzanz 1936, 79.

χρίστων δεσποτῶν τῷ ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει τῆς αὐτῶν βασιλείας σεισμοῦ μεγάλου γενομένου ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει μέχρι νυχθημέρων ἑπτὰ καὶ πολλῶν οἰκοδομημάτων καὶ στηλῶν καταπεσουσῶν, τῆς τε δυτικῆς μεγάλης ἀψῖδος τοῦ Ταύρου καταραχθείσης πρὸς γῆν, καὶ τοῦ Ξηρολόφου ἡ ἱσταμένη ὑπερθεν στήλη τῆς τοῦ βασιλέως μεγάλου Θεοδοσίου γαμετῆς τοὔνομα Πλακίλλης καταπεσούσης καὶ συντριβείσης, καὶ ἄλλων πολλῶν οἴκων καὶ κιόνων ἀπὸ τῆς φοβερᾶς ἀπειλῆς τοῦ σεισμοῦ ἐκείνου καταπεσούντων καὶ συντριβέντων συνέβη δὲ καὶ τὸν τίμιον τοῦτον σταυρὸν τὸν ἅγιον Ἀνίκητον ἐκ τῆς γενομένης βίας τῶν ἑπτὰ νυχθημέρων τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐκ τοῦ ἑδράσματος αὐτοῦ, ἤγουν κρηπίδος οὗ ἵστατο ἐπάνω τοῦ κίονος χαυνωθῆναι καὶ σαλευθῆναι καὶ μικροῦ δεῖν καταπεσεῖν εἰ μὴ θείᾳ προνοίᾳ ὁ μέγας βασιλεὺς Ἡράκλειος διά τινων μαγγάνων ἐμπείρους ἄνδρας καὶ λιθοξόους ἀνιέναι ἐκέλευσεν καὶ πά || pg μβ′ R || λιν διὰ μολίβδου καὶ σιδηρῶν πιεστήρων καί τινων μηχανημάτων ἥδρασέ τε καὶ ἐστερέωσε γράψας ἐν τῷ ὑποποδίῳ τοῦ σταυροῦ· »Ἔργον θεάρεστον βασιλέως μεγάλου Ἡράκλειος ἥδρασεν«· ἅτινα γράμματα εἰσὶν ἄχρι τῆς σήμερον ἐπικυροῦντα τὰ περὶ τοῦ τιμίου τούτου καὶ ἁγίου σταυροῦ.

1 ζωοποιὸν—σταυρόν] ἅγιον σταυρὸν τοῦ Κυρίου 2 ὄνπερ—Κωσταντῖνος] ὄνπερ ὁ μέγας βασιλεὺς K. 3 καὶ ἥδρασεν om. 5 τῆς αὐτῶν βασ] τῆς βασιλείας αὐτῶν 6 post K'πόλει add. διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν 6 μέχρι] ἐπὶ 8 Ταύρου] σταυροῦ 8 πρὸς —μεγάλου] ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ ξηρολόφου ὑπερθεν ἱσταμένη στήλη τῆς τοῦ μεγάλου βασιλέως 12 δὲ om. 12 τίμιον—'Ανίκητον] τίμιον καὶ ἅγιον σταυρὸν τὸν πανσεβάσμιον 'Ανίκητον. ἐκ τῆς γενομένης] lacuna 19 καί τινων μηχανημάτων om. 19 ἥδρασε] ἵδρυσε 20 'Ηράκλειος] 'Ηρακλῆς 21 ἅτινα —σταυροῦ] καὶ μέχρι τῆς σήμερον σώζονται ταῦτα.

Dieses, in das XVIII. Jh. des Mauricius also auf 599/600 festgelegte Ereignis wird sonst in keiner byzantinischen Quelle erwähnt. Auffällig ist auch, daß die bei derartigen Nachrichten üblichen Wochentags-, Monats- und Indiktionsangaben fehlen, obwohl die Notiz sonst ganz und gar im Stil derselben abgefaßt ist[9]. Es läge daher die Vermutung nur zu nahe, daß unsere Nachricht frei erfunden und nach bekannten Mustern stilisiert ist. Dem widersprechen jedoch die genauen topographischen Angaben, die sich so in keiner der uns bekannten Erdbebennachrichten finden. Ja, die Statue der Flacilla auf dem Xerolophus ist sonst überhaupt völlig unbekannt, und darin sehe ich mit einen Beweis der Echtheit. Daß der Flacilla gerade auf dem Xerolophus ein Denkmal gesetzt war, und zwar wohl auf dem Forum ihres Sohnes Arcadius, ist durchaus glaubhaft. Ebenso ist die δυτικὴ

[8]) Ich gebe sie nach der oben genannten Jerusalemer Hs pg μα′ verso, die Varianten des A-Textes nach Guidi 651 in den Noten. [9]) Vgl. z. B. Theophanes Chron. a. 6050 (231 de Boor); a. 6232 (412 de Boor) u. a.

ἀψὶς τοῦ Ταύρου völlig in Ordnung: in den Patria (III, 200 = 278 Preger) wird nämlich unsere δυτικὴ ἀψὶς τοῦ Ταύρου (wohl ein Bogentoreingang), als mit einem Fliegenapotropaion versehen erwähnt. Dieser δυτικὴ ἀψίς muß eine ἀνατολικὴ entsprochen haben und tatsächlich kennt auch Theophanes[10] eine ἀψῖδα τοῦ Ταύρου, ἡ εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἑστῶσα: der riesige Taurusplatz[11] hatte eben mehr als nur einen Eingang! Das topographische Detail ist also durchaus in Ordnung. Ich sehe demnach keinen Grund an der Tatsache des Erdbebens zu zweifeln, zumal ein solches um diese Zeit durch nichtbyzantinische Quellen bezeugt wird. Michael Syrus berichtet nämlich 10, 23 (Chabot 2, 373) beginnend mit dem 17. Jahr des Mauricius, das synchronistisch mit Seleuc. 910 (598/99) verbunden wird, verschiedene Ereignisse. Erst eine Verfolgung der Monophysiten, darnach unter dem 10. Adar (März) eine Sonnenfinsternis, unter dem 2. Nisan (April) ein heftiges Erdbeben, das viele Städte und Dörfer zerstörte und die Einwohner unter sich begrub, weiter eine heftige Pest, die den Patriarchen Johannes Nesteutes hinwegraffte; für das folgende Jahr wird eine schreckliche Trockenheit und für das darauffolgende ein Ungezieferjahr vermeldet. Von all diesen Ereignissen ist zunächst nur die Sonnenfinsternis mit völliger Sicherheit zu datieren: sie fällt auf den 10. 3. 601. Tag und Monat stimmen mit der Angabe des Michael überein, das Jahr ist errechnet[12], wird aber durch eine Parallelnotiz des Dionys von Tel-Mahre bestätigt, der unter Seleuc. 912 (600/01) eine Sonnenfinsternis verzeichnet[13]. Das Erdbeben fiele dann auf den 2. April des gleichen Jahres. Leider ist das aber durchaus nicht sicher, weil die von Michael aufgezählten Ereignisse chronologisch nicht in der Reihenfolge abliefen, wie sein Text sie bietet. So wird der Tod des Patriarchen nach dem Erdbeben angesetzt, erfolgte in Wirklichkeit aber schon 595. Die restlichen undatierten Notizen sind nach dem kitâb al-'unwân des Agapius von Membidsch (Bambyce-Hierapolis)[14] auf folgende Jahre zu verteilen: die Trockenheit auf das 14. Jahr des Mauricius (595/6), die Ungezieferschäden auf das 16. (597/8) und das Erdbeben auf das 17. Jahr — wir werden also das von der Vita gegebene Jahr 599/600 festhalten müssen.

[10]) 231 de Boor; bei Patria II, 47 (176 Preger) handelt es sich vielleicht um einen zweitorigen Eingang vgl. Byzanz a. O. 19. [11]) Die Nord- und Südumgrenzungsmauern des Forums verliefen wohl ziemlich genau ost-westlich; vgl. den Plan Byzanz a. O. Abb. 5. [12]) Th. von Oppolzer, Canon der Finsternisse. Denkschr. Math. Kl. Wien 52, 1887, 174 und Blatt 87, aus dem hervorgeht, daß die totale Finsternis in Nordafrika, Syrien und Armenien sichtbar war; als totale Finsternis wird sie auch bei Dionys von Tel-Mahre beschrieben. [13]) ed. Chabot, Bd. 4 Paris 1895, 3. [14]) ed. Vasiliev Patr. Or. 8, 1912, 447 (IX. Jh.).

Der Schluß der Notiz, nach welcher die Wiederherstellungsinschrift des Heraclius ἄχρι τῆς σήμερον zu sehen sei, legt es nahe, daß die Vorlage der Vita erst einige Zeit nach dem Tode dieses Kaisers, also etwa gegen Ausgang des Jahrhunderts verfaßt wurde.

[Abgeschlossen am 28. April 1940.]

Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer.

Von Dozent Dr. **Friedrich Müller** in Marburg/Lahn.

(Rotenberg 28a.)

Rm 7 22—8 3 lautet:

7 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,
23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.
24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
25 a Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.
b Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.
8 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.
3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί . . .

Den Gedankengang dieser Stelle charakterisiert H. Lietzmann in seinem Kommentar zum Brief an die Römer (Handb. z. NT 8. Bd.[4] 1933, 77f.) folgendermaßen: »Auf die Frage v. 24 gibt 25a die Antwort in einem kurzen Dankruf zu Gott. - - - Mit einem kurzen Satz hebt Paulus an, vielleicht daß er fortfahren wollte ‘dafür, daß er uns errettet hat’ usw. und damit zu den Gedanken überleiten, die 8 1 ff. ausgeführt sind. Aber er stockt und unterbricht sich selbst — ähnlich ergeht es ihm nicht selten vgl. 1 13 5 13 I Cor 15 56 II Cor 3 17 5 16 —, wiederholt scharf zuspitzend den Gedanken von v. 23 nochmal, um dann erst 8 1 mit dem neuen Thema, der Antwort auf die Frage v. 24 voll einzusetzen. Eine genaue Parallele bietet 10 15-17.«

Diese psychologische Erklärung hat eine große Schwierigkeit: daß Paulus seinen Gedankengang nicht unterbrach nach dem Wehruf und der verzweifelten Frage in v. 24, sondern erst nach dem Dankruf in v. 25a. Hinter v. 24 wäre eine Unterbrechung und Rückkehr zu

v. 23 allenfalls zu begreifen, hinter v. 25 a bleibt sie ein Rätsel.[1] Auch enthält v. 25 b streng genommen nicht, wie Lietzmann will, »nochmal scharf zuspitzend den Gedanken von v. 23«, sondern den logischen Abschluß (ἄρα οὖν) von v. 21-23. Es könnte also gut v. 25 b ursprünglich einmal unmittelbar auf v. 23 gefolgt sein.[2] Doch würde man nicht wagen diesen Schluß zu ziehen, wenn die Schwierigkeit, v. 25 b auf v. 25a folgen zu lassen, die einzige in der Gedankenfolge dieser Sätze wäre.

Nun kommen aber zwei weitere Schwierigkeiten hinzu. Erstens ist auch von v. 25 b zu v. 8 1 überhaupt keine Verbindung vorhanden.[3] Freilich wäre auch der Anschluß von v. 8 1 an v. 25 a logisch überhaupt nicht, psychologisch nur sehr schwierig zu vollziehen. Aber daraus würde sich ja nur ergeben, daß mit der Umstellung von v. 25 b allein noch nichts gewonnen ist. Zweitens aber ist nicht klar, inwiefern im 8. Kapitel v. 3 eine Begründung oder Erklärung zu v. 2 enthält; v. 2 wiederum hat keine notwendige Verbindung mit v. 1, bietet vielmehr durch das befremdliche σε eine gewisse Schwierigkeit. (Dieses σε muß doch wohl als ursprüngliche Lesart genommen werden — so auch bei Nestle —, während με und ἡμᾶς den Versuch darstellen, den Anstoß, den das σε bot, durch Angleichung entweder an den vorausgehenden Satz 7 25 b oder an den folgenden 8 4 zu beseitigen. Lietzmann (a. O. 79) schreibt: »ἡμᾶς ist Korrektur nach 8 4; zwischen σε und με kann man ernstlich schwanken, da die äußere Bezeugung keinen Ausschlag gibt: wer σε bevorzugt, tut es, weil es am fremdartigsten klingt, also lectio difficilior ist; altägyptisch ist aber με.« Lietzmann selbst entscheidet sich für με.) Es handelt sich bei dem σε freilich nicht um Paulus selbst, sondern, wie im vorangehenden 7. Kapitel bei dem immer wiederkehrenden ἐγώ, um eine anonyme und eben darum allgemeingültige Person (vgl. dazu — den Hinweis verdanke ich R.

---

[1]) H. Grotius, Annotationes in epistulas Pauli II 253 nimmt 25a in der Fassung εὐχαριστῶ . . . und faßt die Worte als Parenthese: Haec plane per παρενθήκην legenda, qua omissa caetera cum sequentibus cohaerent.

[2]) K. Lachmann (ed. maior II p. Xf.) ist überzeugt, daß 25b ursprünglich an 23 angeschlossen habe: Ad Romanos 7 22-25 mihi perspicuum videtur ordinem sententiarum perversum esse, quem hoc modo restituendam existimo συνήδομαι . . . μέλεσιν μου. ἄρα οὖν . . . ἁμαρτίας. ταλαίπωρος . . . Th. Zahn (D. Br. d. P. an d. Röm., 1925[3] (F. Hauck), 371 Anm. 32) glaubt eine bessere Lösung der Schwierigkeiten darin gefunden zu haben, daß er sowohl 7 25 b wie auch 8 1 als Frage nimmt. Dagegen mit Recht: E. Kühl, D. Br. d. P. an d. Röm., 1913, 246.

[3]) Anders neuerdings Hans Möller »Rm 7 ist und bleibt das Bild des Christen«, Deutsche Theologie, 1939, 22ff.: »8 1 ist an 7 25 b anzuschließen (d. h. die überlieferte Ordnung der Sätze ist die richtige)«.

Bultmann—W. G. Kümmel, Rm 7 und die Bekehrung des Paulus, Unters. z. NT Heft 17, Leipzig 1929, 118ff.). So hat nicht der Übergang von der ersten zur zweiten Person an sich etwas Befremdliches. Aber befremdlich bleibt es, daß der Wechsel von dem wiederholten ἐγώ zu dem einzelnen, plötzlichen σε nach v. 8 1 erfolgt.

Diese weiteren Schwierigkeiten verschwinden nun wie die zuerst besprochenen, wenn man nicht nur v. 25b, sondern auch v. 8 1 umstellt, nämlich hinter v. 8 2. Jetzt bildet v. 2 eine ausgezeichnete Begründung für v. 25a, das schwierige σε hat einen Sinn bekommen, und v. 1 findet jetzt eine treffende Begründung in dem unmittelbar folgenden v. 3: ihre innere Verbindung liegt in den Worten κατάκριμα und κατέκρινεν. In der nunmehrigen Gedankenfolge lautet also jetzt der ganze Abschnitt:

7 22 συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,
23 βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.
25 b ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

24 Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
25 a Χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν·
8 2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς . . . κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί . . .

Die Gedankenfolge ist jetzt eine so vorzügliche, alle vorhandenen Schwierigkeiten sind so restlos beseitigt, daß man sie schon darum als die ursprünglich beabsichtigte wieder herstellen möchte. Es bleibt nur die Frage, wie denn diese ursprüngliche Gedankenfolge in das merkwürdige Durcheinander geraten konnte, das den Ursprung unserer gesamten Überlieferung bildet. Glücklicherweise läßt diese Frage sich beantworten. Die Sätze 7 24, 7 25 a und 8 2 bilden einen Übergang, äußerlich gesehen vom 7. zum 8. Kapitel, inhaltlich genommen von der Schilderung des Lebens unter dem Gesetz zur Schilderung des Lebens im Geiste Jesu Christi; und zwar sind sie nach Form und Charakter völlig verschieden von dem Vorhergehenden und von dem Folgenden: nicht Bericht und erbauliche Darlegung, sondern dramatische Wechselrede, wie sie zum Stil der Diatribe gehört[4]. Dieses

Verbindungsstück muß in ältester Zeit einmal am Rande neben dem fortlaufenden Text gestanden haben; vielleicht, weil es bestimmt war, an die Stelle eines andersartigen Überganges der allerersten Fassung zu treten, der gleichzeitig getilgt wurde. In dem Exemplar, von dem unsere gesamte Überlieferung abhängt, sind diese Sätze dann von einem Abschreiber statt als zusammengehörendes Stück richtig zwischen v. 7 25 b und v. 8 1 eingefügt zu werden, geteilt und jeweils an der räumlich besten, aber falschen Stelle in den Text eingefügt worden: v. 24 und 25 a zusammen hinter v. 23, v. 2 hinter v. 1.

Was Lietzmann (a. O. 78) zu v. 7 25 an ähnlichen Stellen als Selbstunterbrechungen des Paulus anführt, ist grundsätzlich anderer Art als die Gedankenfolge im 7. und 8. Kapitel. (II Cor 3 17 bildet mit dem vorangehenden v. 16 zusammen eine einfache Zwischenbemerkung; ebenso Rm 1 13 I Cor 15 56 und II Cor 5 16. Rm 5 13 bildet mit v. 14 zusammen eine Zwischenbemerkung, die so umfangreich ist, daß mit v. 15 nicht einfach der Nachsatz zu dem ὥσπερ-Satz des v. 12 gegeben werden kann, sondern die Beziehung zu v. 12 durch die Worte ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον wieder aufgenommen und als Antithese verdeutlicht werden muß.) Nur eine Stelle stellt eine Ausnahme dar und bietet in der Tat »eine genaue Parallele«: Rm 10 15-18. Die Stelle lautet:

10 13 πᾶς γάρ, ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.
14 πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν;
πῶς δὲ πιστεύσωσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν;
πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος;
15 a πῶς δὲ κηρύξωσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν;
b καθάπερ γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά.
16 ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ· Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;
17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.
18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε . . .

[4]) Vgl. z. B. Epikt. Diss. 1 3. 4-7: — — οὐδὲν ταπεινὸν οὐδ' ἀγεννὲς ἐνθυμοῦνται περὶ αὐτῶν, οἱ δὲ πολλοὶ τἀναντία. 'τί γὰρ εἰμί; ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον' καὶ 'τὰ δύστηνά μου σαρκίδια'. τῷ μὲν ὄντι δύστηνα, ἀλλὰ ἔχεις τι καὶ κρεῖσσον τῶν σαρκιδίων. τί οὖν ἀφεὶς ἐκεῖνο τούτοις προστέτηκας; Διὰ ταύτην τὴν συγγένειαν οἱ μὲν ἀποκλίναντες λύκοις ὁμοιοι γινόμεθα — — —; und 4 4. 7-8: — — καὶ λοιπὸν προσέχω τοῖς ἀνθρώποις, τίνα φασί, πῶς κινοῦνται, καὶ τοῦτο οὐ κακοήθως οὐδ' ἵνα ἔχω ψέγειν ἢ καταγελῶ, ἀλλ' ἐπ' ἐμαυτὸν ἐπιστρέφω, εἰ ταὐτὰ κἀγὼ ἁμαρτάνω. 'πῶς οὖν παύσομαι;' 'τότε καὶ ἐγὼ ἡμάρτανον· νῦν δ' οὐκέτι, χάρις τῷ θεῷ.' Ἄγε, ταῦτα ποιήσας καὶ πρὸς τούτοις γενόμενος χεῖρον ἔργον πεποίηκας ἢ — — —;

Zu v. 16 bemerkt Lietzmann (a. O. 101): »Mit v. 16 tritt — zu früh — der Gedanke ein, daß nicht einmal alle, welche die Botschaft hören, zum Glauben kommen. Aber mit v. 17 greift der Apostel, an das ἀκοή und ἐπίστευσεν des Zitats formell anknüpfend, wieder auf v. 14-15 zurück (ganz wie 7 25) und faßt nochmals die Stufenfolge zusammen: Glaube — Predigt — Auftrag Christi.« Den eigentlichen Anstoß bietet aber nicht v. 16, weil er zu früh erscheint, sondern v. 17; und nicht nur, weil er verspätet erscheint: es fehlt dem v. 17 jede innere Verbindung sowohl zu dem unmittelbar vorhergehenden v. 16 wie auch zu dem unmittelbar folgenden v. 18. Dagegen schließt v. 18 ohne weiteres und vorzüglich an v. 16 an. v. 17 kann nur als Einschiebsel gelten, das sachlich nicht gerechtfertigt, aber auch psychologisch nicht zu begreifen ist. Und wiederum bietet v. 17 nicht die einzige Schwierigkeit. Eine zweite liegt in v. 15 b. Welchen Sinn hat an dieser Stelle das Zitat aus Jesajas? Lietzmann meint (a. O. 101), es sei »nur ornamentales Lob des Evangelistenberufes« und Paulus biege mit ihm »vom straffen Gedankengang ab«. In der Tat ist nicht zu begreifen, welchen andern Sinn das Zitat hinter v. 15 haben könnte. Entkleidet man es seiner poetischen Umhüllung, so scheint es sagen zu wollen: »Wie gerne hören wir die Stimme derer, die das Gute verkündigen«. Es gehört also seinem Sinn nach gar nicht zu v. 15 a, sondern zu v. 14. Wie später v. 17 zwischen v. 16 und v. 18 hat sich also hier offenbar v. 15 a fälschlicherweise zwischen v. 14 und v. 15 b eingeschoben. Die Antwort auf die berechtigte Frage, wie das geschehen konnte, lautet — völlig entsprechend der Antwort im 7. und 8. Kapitel —: v. 15 a und v. 17 standen als Nachtrag am Rande, bestimmt, nach v. 15 b eingeschoben zu werden, und gerieten beim Abschreiben in der Weise in den fortlaufenden Text, daß sie geteilt und an den nächsten besten, aber falschen Stellen aufgenommen wurden. Die ursprüngliche Gedankenfolge muß also diese gewesen sein:

10 13 πᾶς γάρ, ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.
14 πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν;
πῶς δὲ πιστεύσωσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν;
πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος;
15 b καθάπερ γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά.

15 a πῶς δὲ κηρύξωσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν;
17 ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.

16 ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ· Ἡσαίας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε — — —.

Daß v. 15a und v. 17 ursprünglich einen Nachtrag bildeten, der zunächst am Rande seinen Platz fand, ist hier darum wahrscheinlich, weil v. 16 gut unmittelbar an v. 15b anschließen könnte und das ganze Einschiebsel offenbar nur darum hinzugefügt wurde, weil die Stufenfolge in v. 14 bis zu Christus selbst geführt werden sollte. (Daß das nicht ohne Gewaltsamkeit gelingen konnte, zeigt sich in der Überlieferung des Textes darin, daß man es für nötig hielt, Χριστοῦ zu ändern in θεοῦ.)

So bietet die Gedankenfolge im 10. Kapitel nicht nur keinen Einwand gegen die Herstellung der ursprünglichen, richtigen Gedankenfolge im 7. und 8. Kapitel, sondern vielmehr eine willkommene Bestätigung, weil sie in einem noch viel weitergehenden Sinne, als Lietzmann es feststellte, eine »genaue Parallele« zu jener früheren bildet: an beiden Stellen wurde die ursprüngliche Gedankenfolge dadurch in Unordnung gebracht, daß ein Nachtrag am Rande beim Abschreiben in naheliegender, aber verkehrter Weise in den Text eingefügt wurde.

[Abgeschlossen am 14. Oktober 1940.]

Die Makkabäer-Kirche in Antiochia.

Zu ZNW 36 (1937) 283—286.

Von **Joachim Jeremias** in Göttingen.
[Göttingen, Hainholzweg 13.]

Zu den Ausführungen W. Eltesters (im Rahmen seiner gelehrten Abhandlung: Die Kirchen Antiochias im IV. Jh., ZNW 36, 1937, 251—286) über die für die Geschichte des palästinisch-syrischen Heiligengrabes wichtige Kirche der makkabäischen Märtyrer in Antiochia sei ein doppelter Nachtrag gestattet: 1. In einer scharfsinnigen literarischen und sprachlichen Analyse eines Abschnittes des neuentdeckten arabischen Originals des mittelalterlichen Faraǧbuches des R. Nissim ibn Schahin aus Qairawan hat J. Obermann im Journ. of Bibl. Lit. 50, 1931, 250—265 überzeugend nachgewiesen, daß der folgende Satz auf wertvoller alter Überlieferung beruht: »Die Synagoge der Hasmonäerin (statt שמינית ist mit Obermann S. 256 השמונית zu lesen), die über ihnen (den Gräbern der Märtyrer) errichtet wurde, war die erste nach (der Zerstörung) des zweiten Tempels (errichtete) Synagoge«. 2. Die älteste Nachricht über Verehrung der Gräber der makkabäischen Märtyrer durch Nichtjuden findet sich in der Passio

S. S. Machabaeorum (erstmalig herausg. von H. Doerrie in: Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss., 3. Folge, Nr. 22, 1938). Diese christliche Bearbeitung des 4. Makkabäerbuches in lateinischer Sprache ist nach Doerrie Ende des IV. Jh., und zwar wahrscheinlich in Frankreich entstanden, die Nachricht selbst ist also älter. Sie lautet: (17 6) Senex itaque Eleazarus et haec sanctissima mater cum septem parvulis omni sepulturae honore decorantur, magnus his ab omnibus cultus adhibetur; (7) veneratio summa etiam alienae fidei homines invasit.

[Abgeschlossen den 17. März 1940.]

Nachtrag zum Aufsatz 'Das Rotas-Quadrat in Pompeji' o. S. 138ff.

Eine neue Datierung des Rotas-Quadrates hat kürzlich Theodor Valentiner (Mitt. des Dt. Archäol. Inst. Röm. Abt. 57, 1942, 250) versucht. Er läßt das Wort *arepo* aus den Anfangsbuchstaben der Wörter *a rerum extremarum principio omni*, die eine Zeitbestimmung darstellen sollen, zusammengesetzt sein und glaubt dem Ganzen den Sinn geben zu können: „Gott hält die Bewegungen (der Gestirne) und die Werke (der Menschen) in seiner Hand von Anbeginn der Welt (eigentlich: von allem Anfang der letzten Dinge an)." Auch diese Deutung enthält so viel Unwahrscheinliches und Unmögliches (*rotae* ohne Zusatz = Kreislauf der Gestirne, *res extremae* = Welt, *principium omne* = erster Anfang, *sator* ohne Zusatz = Gott), daß sie abgelehnt werden muß. C. Wendel.

Zum Corpus hellenisticum.

Nach Ernst v. Dobschütz' Hinscheiden war Hans Windisch die Leitung des Corpus hellenisticum übertragen worden. Kaum hatte jedoch Windisch in der ZNW 1935 S. 124 seinen Plan vorgelegt, als auch er uns durch den Tod entrissen wurde. Seitdem hat die Arbeit geruht. Nunmehr sind die unterzeichneten Freunde des Corpus an den theologischen Fakultäten in Halle und Uppsala übereingekommen, das Werk gemeinsam weiterzuführen. Eine Arbeitsteilung soll insofern stattfinden, als die Fertigstellung des Judaeo-hellenisticum den deutschen Mitarbeitern verbleibt, während die schwedischen das Pagano-hellenisticum übernehmen. Die Veröffentlichungen sollen unter gemeinsamem Obertitel erscheinen.

Anton Fridrichsen 15. 12. 42. Erich Klostermann
Uppsala Halle a. S.

AUS ZEITSCHRIFTEN DES AUSLANDES: **Revue d'Histoire Ecclésiastique** 37 (1941): G. Morin, Sur la provenance du *Missale gothicum*. Ch. Martin, Le *Contra Noetum* de S. Hippolyte. G. Garitte, La tradition manuscrite de l'Agathange grec. **Revue Bénédictine** 53 (1941): C. Lambot, S. Augustin a-t-il rédigé la règle pour moines qui porte son nom? A. van de Vyvre, Les *Institutiones* de Cassiodore et sa fondation a Vivarium. D. Amand, Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée (suite). **Analecta Bollandiana** 59 (1941): H. Delehaye, Hagiographique napolitaine: (3) les martyrs et les saints évêques; (4) quelques saints du propre de Naples. B. de Gaiffier, Vie et miracles de S. Turibius. P. Peeters, La Vie géorgienne de S. Porphyre de Gaza. P. Grosjean, Vita S. Ciarani episcopi de Saigir ex codice hagiographico Gothano. **Biblica** 22 (1941): A. Vaccari, Frammenti biblici latini dall' Egitto (Ex 8 16-20. 9 1). J. Reuss, Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Mt- und Joh-Kommentars. P. Joüon, Cinq imperfaits remarquables dans l'aram. de Daniel. J. M. Bover, *Gloriamur in spe* Rm 5 2. A. Dold, Neue Teile der ältesten Vulgata-Evangelienhandschriften aus dem 5. Jh. B. Bischoff, Zur Rekonstruktion des Sangallensis (Σ) und der Vorlage seiner Marginalien. A. M. Vitti, L'eloquenza di S. Paolo colta al vivo da S. Luca negli Atti. A. Allgeier, Beobachtungen am LXX-Text der Bb. Esdr. u. Neh. P. Joüon, Notes de grammaire et de lexicographie araméenne. A. Kaupel, Beobachtungen zur Wiedergabe des Inf. absol. in der Vulgata des Buches Lev. S. Tromp, De revisione tectus N. T. Romae factae praeside S. Rob. Bellarmino. H. Rahner, Flumina de ventre Christi (I. II). G. Mercati, Note bibliche. U. Holzmeister, Die Finsternis beim Tode Jesu. E. Peterson, Ἔργον in der Bedeutung 'Bau' bei Paulus. **Recherches de Théologie ancienne et médiévale** 12 (1940) 1/2: B. Capelle, Un playdoyer pour la règle du Maître. **Revue de Théologie et de Philosophie** N. S. 29 (1941) 118/119: G. Gander, Le sens des mots Πέτρος—πέτρα dans Mt 16 18. E. Bournier, Notes de lexicographie du NT.

MITTEILUNG

Am 25. Juni 1942 verstarb Hans Lietzmann nach einjährigem schwerem Leiden. In tiefer Trauer nimmt die Zeitschrift von ihrem Herausgeber Abschied. Was sie in den 22 Jahren seit Erwin Preuschens Tode unter Lietzmanns Leitung an äußerem Ansehen und innerem Gewicht hinzugewann, das bedarf hier keiner Ausführung, um so weniger als eine eingehende Würdigung des Menschen und des Gelehrten Lietzmann von Heinrich Bornkamm, zusammen mit einer Bibliographie von Kurt Aland, den nächsten Band eröffnen wird.

Die Herausgeberschaft ist nunmehr auf den bisherigen Mitherausgeber Walther Eltester übergegangen. In Zukunft wird er die Redaktionstätigkeit in Verbindung mit Martin Dibelius und Gerhard Kittel ausüben. Manuskripte, Korrekturen und Zuschriften sind aber ausschließlich an Prof. Lic. habil. W. Eltester, Potsdam-Rehbrücke, In den Gehren 20, zu richten.

Die Herausgeber.

Verlag A. Töpelmann
in Berlin.